[illegible]

کہ

جناب شیخ عبد [illegible]

کشف المبہم

مما فی السلم

از تصنیف

مولوی بشیر الدین صاحب قنوجی مرحوم

باہتمام [illegible] مولوی عبد الاحد

در مطبع مجتبائی دہلی طبع گردید

مختصر فہرست کتب از کتبخانہ تجارت مطبع [illegible] مجتبائی [illegible]

تفسیر جلالین محشی بحواشی جدیدہ
مولوی مجتبائی۔ اس تفسیر کے
اہتمام طبع میں مطبع نے کمال
دو سال کی محنت کی ہے اول
نسخ متعددہ قلمی و مطبوعہ فراہم
کرکے ان سے منقول عنہ کو
صحیح کیا ہے حواشی جو غلط
اور مسنوخ آجتک نقل ہوتے
چلے آتے تھے خارج کیے گئے
بجائے انکے موافق مفید
جمل تفسیر کبیر تفسیر [illegible]
مدارک بیضاوی [illegible]
تفسیر جمالی مصری
تفسیر السعدی بمبئی
تفسیر خازن مصری مع [illegible]
تفسیر فتح البیان مع ابن کثیر
تفسیر معالم التنزیل بمبئی
تفسیر بیضاوی
تفسیر مدارک
تفسیر [illegible]
ایضاً فارسی [illegible]
تفسیر [illegible]
[illegible]

تفسیر سراج المنیر
تفسیر عرائس البیان
تفسیر سواطع الالہام فیضی
بے نقط۔ کشوری
تفسیر جامع البیان
بخاری شریف محشی [illegible]
مطبوعہ مصر
قسطلانی شرح بخاری کامل دس جلد
قسطلانی [illegible] صحیح مسلم
مع نووی —
صحیح مسلم مع نووی انصاری
نسائی شریف مع زہر الربی [illegible]
ابن ماجہ محشی [illegible]
ابوداؤد محشی کشوری
موطا امام مالک محشی مجتبائی
سنن [illegible] کامل [illegible] جلد
موطا امام محمد محشی [illegible]
شرح معانی الآثار [illegible]
حصن حصین محشی مصطفائی
مشکوۃ شریف محشی مع
الاکمال فی اسماء الرجال [illegible]
[illegible] مجتبائی
ترغیب ترہیب

تیسیر الوصول الی جامع الاصول
بلوغ المرام
ایضاً مترجم بترجمہ اردو
نیل الاوطار امام محمد شوکانی
در منثور جلد مطبوعہ مصر
سفر السعادت مصری
کنز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق
الفیہ العراقی [illegible]
مسند امام اعظم مع شرح
ملا علی قاری —
مسند امام شافعی
موضوعات کبیر
موضوعات صغیر
[illegible]
[illegible] شرح [illegible]
زاد المعاد فی ہدی خیر العباد
ما ثبت بالسنۃ مترجم مجتبائی
فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث
نخبۃ الفکر محشی
فتح الباری کامل مصری
ایضاً [illegible]
[illegible]
[illegible]

در مختار [illegible]
ایضاً [illegible]
فتاوی [illegible]
[illegible] چہار جلد [illegible]
ایضاً مطبوعہ [illegible]
اشباہ والنظائر [illegible]
فتاوی عالمگیری
ایضاً [illegible]
ہدایہ مصطفائی محشی
[illegible] مجتبائی
ہدایہ مع الکفایہ [illegible]
ایضاً نولکشوری
رد المحتار شرح در المختار شامی
ایضاً مصری مع تکملہ
شرح وقایہ [illegible]
عبد الحی [illegible] جلد [illegible]
سعایہ شرح شرح وقایہ
کنز الدقائق کشوری
ایضاً کلاں
ایضاً [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ماشاء الله لا قوة الا بالله

الحمد لله الذي علمنا ما لم نعلم ووفقنا لطبع هذا الشرح لسلم الذي صار للعلم والادب سلم للترقي في العلوم كالمعرج والسلم المسمى

[illegible]

للمولوي محمد بشير الدين القنوجي رحمه الله رب العالمين قد اهتم بطبعه بحسن التصحيح والتوشيح اضعف العباد محمد عبد الاحد غفر الله له

في المطبع المجتبائي الواقع في الدهلي ١٣٠٨

قوله الله الذي تعالى
فيه اشعار بان يكون له
ان المقام مقام الثناء بالحمد ويحتمل ان
يكون خبرية لان الاخبار بالحمد يوجب الحمد لانه
صفات الكمال تم بل لا يبقى الحمد ان ارادة انشاء التعظيم
ونحوه ليس جزء ماهية الخبر بل هي زائدة عليه فالمركب من
المعنيين الخارج بل هو عبارة عن ما
... فتضمنه السعال وآل عليه المآل بهذا الخبر المجاز فانه ارادة التعظيم يكون من لوازم الخبر على حقيقته

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فآتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله و
اصحابه الذين كانوا اطيعين لسنن الدين كله فلم يتركوا منه قطميرا ونقيرا وبعد فيقول العبد
المستكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب مسلم
المحب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الاصول والطف تدقيقا كدقيقات
العقول وكانت له شروح بعضها مملوءة من القيل والقال ومشحون من الاشكال والاعضال
بحيث يحصل لمقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال بحيث لا
يفهم منه ان المصنف ما قال فختلج في صدري ان اشرح له شرحا واضحا لا يتعرض
فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن والشرح فشرعت
فيه طالبا من الله تعالى لتوفيقه وسائلا اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل الموفقين و
خير الموفقين الحمد لله الذي نزل الآيات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ویقال للمصنوعات من حیث انها تدل علی وجود الصانع وعلمه وقدرته ولکل طائفة
من کلمات القرآن المتمیزة عن غیرها بفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من ای
لانها تبین اثما من ای شئ او من اوی الیه ای رجع الیه لانها ترجع الیها معرفة ذی
العلامة واصلها عند الفراء اٰییة کشجرة فابدلت واوها الفا علی خلاف القیاس
وعند الخلیل اییة وعند سیبویه اویة کرملة فاعلت قال ابن هشام فی تذکرته اذا اجتمع
حرفان مستحقان للاعلال فالقیاس ان یعل الثانی دون الاول نحو هوی وسوی
وشذ فی کلامهم ان یعل الاول دون الثانی کغایة وطایة وثایة وایة وعند الکسائی
آئیة کقائلة فحذفت الهمزة تخفیفا وارسل البینات جمع بینة من البیان وهو الظهور
والمراد بها اما الایات المحکمات الواضحات التی لاتقبل التاویل والاحادیث کذلک
او المعجزات الظاهرات الشاهدات علی الحق بلا ریب وارتیاب فظهر الدین اما
بالتشدید بمعنی ملا یعنی اکمل ونشر الدین بعد التنزیل والارسال او بالتخفیف بمعنی
ظهر فالدین یکون علی الاول منصوبا وعلی الثانی مرفوعا وطبع الیقین طبع اما
بالتشدید او التخفیف معروفا بمعنی ملأ الیقین فی قلوب المؤمنین واما بالتخفیف جعلوا
بمعنی الحکم ای جعل الیقین فی قلوبهم محکما ربنا لک الحقیقة حقا ای فی الواقع
لیس الحقیقة الا لک لانک الکائن بنفسک لیس تحصلک عن الغیر وکل
ممن سواک مجاز ثبوته فی الواقع اذ لا وجود له الا بوجودک ولا حقیقة له الا
بحقیقتک فهو غیر ثابت وباطل فی نفسه ولک الامر تحقیقا فانت الآمر وکل
ممن غیرک مجاز باجازتک ومامور بامرک فالمجاز ههنا بضم المیم مفعول من
الاجازة لا کما کان او لا بفتح المیم اعنة المبادی الاعنة جمع عنان بالکسر بمعنی

ودوال الكلام والمبادى جمع مبدأ بمعنى ابتداء الشئ وما يتوقف عليه فبدايات كل
الامور واسبابها بيدك اى بقدرتك واختيارك وفي نواصي المقاصد النواصي
جمع ناصية بمعنى موى پيشانى مفوضة اى مردودة اليك لانك انت تعطي
المقاصد لا غيرك فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا
محمد المتمم للحكم جمع حكمة بالكسر وهى العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن
ورسول الله صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحتين بمعنى
الوسط يعنى الطريق الذى لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بجوامع الكلم اى
الكلمات الجامعة لانواع الاحكام الى فهام الامم الافهام اما بالفتح وهو احسن
او بالكسر والامم بضم الهمزة وفتح الميم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول ان
الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه العقول
معانى هذه الكلمات فتنتقل تلك العقول من المعانى الى الاحكام والمعنى على
الثانى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعملوا بها فعلى هذا الى بمعنى اللام وقيل
يحتمل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشريعة ويكون الجمع باعتبار انواع
والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرائع اى الاحكام الشرعية
وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول اى عقول المؤمنين والدليل
هو الموصل الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذى هو الايمان
والتصديق بسبب الآل والاصحاب سيما الاربعة الاصول في الايصال
الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلى رضي الله عنه وابناه الحسن
والحسين واماسيدة النساء فاطمة الزهراء من آله واهل بيته اما بعد فيقول الشكور اى

له قوله وقد وصف الشكور العبد بالوصف الاول كما هو بالاسم [illegible]

الشاكر الصبور ای الصابر محب الله بن عبد الشكور الذی مات سنة الف
ومائة وتسع عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة بضم
الذال المعجمة او كسرها العالی من كل شئ او عالی الجبل ای بالائے ہر چیز و بالائے
کوه ورقاه ای رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض السافل
من الارض ای پستی زمين و دامن کوه والقال اسم مصدر بمعنى القول وقيل تستعمل
القول فی الخير والقال فی الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام راس الجبل والعالی
من كل شئ ای سر کوه و بالائے ہر چیز والحال كيفية الانسان وما هو عليه ان السعادة
باستكمال النفس ای الروح والمادة ای ما تعلق به النفس وهو البدن وذلك
ای الاستكمال بالتحقق ای الصيرورة على اليقين والتخلق ای التدين بالاعمال
الصالحة وبالاول استكمال النفس وبالثانی استكمال المادة وهما ای التحقق والتخلق
بالتفقه فی الدين والتبحر ای التعمق بمواقف الحق واليقين والمناسب
فی صلة التبحر فی والسلوك فی هذا الوادی الذی هو التفقه انما يتاتی
بتحصيل المبادی التی يتوقف عليها التفقه ومنها ای من المبادی علم اصول
الاحكام الفقهية لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهة فهو ای علم الاصول من اجل
علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول بعض
منها البتة الف فی مدحه ای مدح الاصول وبيان علو مرتبته خطب جمع خطبة
وهی الكلام المنثور المسجع وصنف فی قواعده ای قواعد الاصول كتب وكنت صرفت
بعض عمری فی تحصيل مطالبه ووكلت نظری الى تحقيق مآربه المآرب جمع
مأرب بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المآرب ههنا المطالب

لانهما مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحتجب عني حقيقة من حقائقه
ولم تخف على دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما
اى لامر عظيم اردت ان احرر فيه اى فى علم الاصول سفرا بالكسر الدفتر
والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع
ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية والى ههنا بمعنى مع او ضمن الجمع
معنى الضم اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشروع اى الامور الشرعية النقلية
معقولا اى الامور العقلية ويحتوى على طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل
ميلا ما اى لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير عن الواقعية اى عما كان
حقا فى الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل
الله وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر ام بحر للمسائل بل سحر لا
يدرى بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته
بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطراح اى البعد والالقاء فى الخلف وعدم الاعتداد
به والجراح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية
الهمنى مالك الملكوت كرهبوت بمعنى الفرد السلطان والمملكة وفى
بعض الشروح هو اسم لملك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تصنيفه
وبيان وقته مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة وتسع ألا حرف تنبيه
الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
وغايته ومقالات ثلث فى المبادى الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

المقدمة في حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقبا وحد اضافة اما حده اي حد
اصول الفقه مضافا اي من حيث المعنى الاضافي فالاصل الذي جمعه مضاف
الى الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره لغة بيانات شتى احدها ما يبتنى
عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام
في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشئ كما في القاموس
وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشئ اليه
قاله الامدي في الاحكام والبناسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج
واقرب هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح
جمع الجوامع للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف رحمه الله تعالى
بالذكر وقالوا في تفسيره اصطلاحا الراجح كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح
والمستصحب بفتح الحاء المهملة وستصحب الشئ حاله الذي كان عليه قبل حاله
الطاري لان الشئ يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طهارة الماء اصل
وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اي
القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اي قاعدة منها والدليل كما
يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد في شرح المختصر للقاضي عضد انه
اي لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه
دليله اي دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البناسي معاصر المصنف لفظ الاصل

فی اصول الفقہ علی القاعدۃ حیث قال فی محکم الاصول فالاضافی ہی الادلۃ
او القواعد المختصۃ بالفقہ فقد غفل عن ہذا الاصل الذی افید فی شرح المختصر علی
ان قواعد العلم مسائلہ لا مبادیہ یعنی لو صح ہذا الحمل عند ہذہ الاضافۃ لم یصح
ہہنا لان اصول الفقہ مباد للفقہ لا مسائل لہ وقواعد الفقہ مسائلہ لا مبادیہ قال
صاحب المسلم قد یضاف الاصول الی العلم ویراد بہ قواعدہ الکلیۃ کما یقال فلان
حافظ الاصول الطبعی او الریاضی ای حافظ القواعد الکلیۃ ولا ریب فی ان اصول الفقہ قواعد
ومسائل وان لم تکن تلک القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقہ لکن لہا مناسبۃ بالفقہ
لکونہا مبادی لہا فتجوز اضافتہا الیہ لادنی مناسبۃ ولما تبین مما ذکرہ ہناک ان الاصول
فی اصول الفقہ بمعنی الادلۃ فلم یکن بد من کون ہذا العلم ادلۃ لتناسب الاسم للمسمی
فقال موافقا لما قالہ التاج السبکی فی جمع الجوامع ثم ہذا العلم ای علم اصول
الفقہ ادلۃ اجمالیۃ ای دلائل مجملۃ غیر متضمنۃ بخصوص مسئلۃ مسئلۃ للفقہ یحتاج الیہا
ای الی الادلۃ الاجمالیۃ عند تطبیق الدلائل التفصیلیۃ ای الادلۃ المتضمنۃ بخصوص
مسئلۃ مسئلۃ علی احکامہا ای احکام الدلائل التفصیلیۃ الثابتۃ بہا کقولنا الزکوۃ
واجبۃ ہذا مسئلۃ فقہیۃ وحکم ثابت بدلیل تفصیلی لقولہ تعالی واتوا الزکوۃ
ہذا دلیل تفصیلی فان الامر للوجوب ہذا دلیل اجمالی یحتاج الیہ عند تطبیق التفصیلی
علی حکمہ وطریق التطبیق ان یؤلف القیاس فتؤخذ صغراہ من الدلیل التفصیلی وتؤخذ
کبراہ من المسئلۃ الاصولیۃ فیقال الزکوۃ شیء امر بہ وکل شیء امر بہ واجب ینتج الزکوۃ
واجبۃ فالصغری ماخوذۃ من قولہ تعالی واتوا الزکوۃ والکبری ماخوذۃ من مسئلۃ اصولیۃ
ہی ان الامر للوجوب ولیس نسبتہ ای نسبۃ علم الاصول الی علم الفقہ کنسبۃ

المیزان ای المنطق الی الفلسفة کما وهم والواہم معاصر المصنف صاحب محکم الاصول فان الدلائل التفصیلیة الفقہیة المخصوصة بمسئلة مسئلة التی توخذ منہا صغریات القیاسات کآتوا الزکوٰة بمواد ہا وصوٰرہا من افراد موضوع مسائل الاصول کالامر للوجوب فان آتوا الزکوٰة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانیة فان ما توخذ عنہ صغریات القیاسات التی تؤلف لاثبات المسائل الفلسفیة لیس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلک ذو طبیعة واحدة وکلما کان کذلک فشکلہ الطبعی کرة فما اخذ منہ الصغری اعنی کون الفلک ذا طبیعة واحدة فی نفس الامر لیس من المعقولات الثانیة فکیف یکون من افراد موضوع مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانیة قال برکت الالہ آبادی فی حاشیتہ علی ہذا الکتاب فیہ نظر لان غرض الفاضل المذکور یعنی البنارسی ان الاصول واجب الرعایة فی الفقہ کما ان المنطق واجب الرعایة فی الحکمة فمن ہذا الوجہ المناسبة بین الفنین متحققة وان تفارقا من وجہ آخر فلا یرد علیہ ماذکرہ المصنف انتہی وافاد بحر العلوم فیہ شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب یراد بہا ان صیغة الامر للوجوب فلیس آتوا الزکوٰة فرد الموضوع ہذہ المسئلة الا باعتبار صورتہا انتہی وافاض صاحب منتہم الحصول کانہ اراد بمواد الادلة الفقہیة الکتاب والسنة مثلا وبصورہا کونہا امرا ونہیا وعاما وخاصا وغیرہا وانت تعلم ان الادلة الفلسفیة بالنسبة الی المنطق کذلک اذ موادہا الیقینیات من الضروریات والنظریات والظنیات والمسلمات والمشہورات وغیرہا وصورہا الاقیسة واشکالہا وضروبہا وکل ذلک من موضوعات المنطق انتہی فالحق والصواب فی الفرق بین النسبتین ان یقال ان نسبة الاصول الی الفقہ نسبة المبدئیة فان مسائل الاصول من مبادی الفقہ

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
الآلية كنسبتها الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لايحتاج اليه فى شئ من العلوم
الافى معرفة كيفية الانتاج ولاتوخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه فى اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموى فى الحاصل والبيضاوى
فى المنهاج واشار السبكى فى جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى فى شرحه وقال
الامام فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب
وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدى فى الاحكام هى ادلة الفقه وجهات
دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة والفقه الذى
هو مضاف اليه للاصول فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره بعبارات فقال
الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق
فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا وقال المحلى
فى شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج هذا هو الصواب
فقد قال الجوهرى الفقه الفهم وقال الامدى فى الاحكام ماحاصله ان الفقه فى اللغة
عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغائر للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة
الذهن من جهة تهيئة لاقتناص مايرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما
كالعامى الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار فى تفسيره شرعا
انه حكمة اى علم باحوال الموجودات فى الجملة وهى الافعال على ماهى عليه

فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اى متفرعة على مسائل الكلام كقولنا الله موجود والنبى حق شرعية اى مستفادة من الشرع ثبت بادلته فلا يقال اى لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه لتقصيره عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل التفصيلية فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوى الحاصل عن بذل الطاقة والمراد بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهى المعتبرة فى مفهوم الحكمة والتخصيص اى تخصيص الفقه بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب والكبر حرام فحديث محدث اى هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتاخرين ولم يعرف عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع فى المتقدمين لكنه ليس بحديث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف فى المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن فى السلف ولهذا اسماه الامام الاعظم فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف فى المتاخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفه القوم كالامام فى المحصول والارموى فى الحاصل وصاحب التحصيل والسبكى فى جمع الجوامع والبيضاوى فى المنهاج وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم بانه اى الفقه العلم بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية والحسية

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ لوجود
المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب فى
المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبكى
والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لايكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وروصدر
الشريعة فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازانى
فى التلويح واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
الاحكام بحمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لايكون جامعا
لخروج بعض افراد المعرف وهو فقه لبعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة
ومالك رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام نقل ان
اباحنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو ومالكا سئل عن اربعين مسائل
فاجاب باربعة وقال فى ستة وثلثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اى لايكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الادلة
التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لايضر ثبوت لا ادرى
اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام
الملكة اى الكيفية الراسخة لاستخراج جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن

فعلية العلم لاشتغال الطبيعة بشئ فى وقت مع وجود الحالة التى بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادرى عند عدم الالتفات وجمع الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب فى المنتهى والمختصر وارتضاه المحلى فى شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة فى التوضيح وتعقبه التفتازانى فى التلويح و اجيب عنه باختيار الشق الثانى بان المراد بالادلة فى تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضى الى العلم بوجوب العمل بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و نحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطته من خواص المجتهد اجماعا لانعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستند له فى تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه اى ظن المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده اما لو ظن المجتهد بشئ ولم ينقل ولم يفت به لم يجب الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه ولا ظن مجتهده بل يظنه ظنا لا يفضى الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده

حنفی لانقل مثل من قال وہو صاحب محکم الاصول بعدم الفرق بانہ کما
ان مظنون المجتہد واجب العمل علیہ ای علی المجتہد کذلک ای مثل المجتہد
مظنونہ واجب العمل علی مقلدہ ای مقلد المجتہد فہما ای المجتہد والمقلد سیان
ای مثلان فی وجوب العمل بالمظنون لافرق بینہما قال برکت الالہ آبادی اقول حاصل قولہ
ای قول البنارسی ان مستند المقلد بالاخرۃ فی الحقیقۃ ہو ظن المجتہد والقول انما یکون مستندا
لکونہ مظہرا عن الظن فلہذا لو انکشف علی ولی ظن المجتہد ولم یقل بہ یجب علیہ الاتباع نعم
یلزم علی ارادۃ العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ بقولہم العلم بالاحکام الشرعیۃ فی تعریف
الفقہ ان یکون الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بہا ای
بالاحکام فقط فلا یکون العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمۃ شرب الخمر والزنا مثلا من
الفقہ وانہ من الفقہ بلاریب الا ان یقال فی دفعہ انہ ای ہذا التعریف رسم
ای تعریف بالعرضیات لا حد بالذاتیات فیجوز بالاللازم فلا یستلزم ان یکون
الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام بل لابد من لزومہ للفقہ ولاشک ان
العلم بالاحکام الذی ہو الفقہ حقیقۃ یلزمہ العلم بوجوب العمل بہا فلم یلزم ان لایکون
العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمۃ شرب الخمر والزنا مثلا من الفقہ وفیہ
ای فیما قیل لدفع ہذا اللزوم ما فیہ من الضعف بان الرسم انما یجوز باللوازم المحمولۃ
لا باللوازم التحققیۃ والعلم بوجوب العمل بالاحکام وان کان لازما فی التحقق والوجود
للعلم بالاحکام لکنہ لیس بمحمول علیہ فلزم ہنا ای مما ذکر فی تقریر الجواب
الثانی للایراد المورد علی تعریف القوم للفقہ علمت اندفاع ما قیل علی تعریف
القوم الفقہ من باب الظنون ای الظنیات اذ اکثر الاحکام المذکور

ملاحظہ: فی تعریف... (حاشیہ) [illegible]

في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات
فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع
انه لاشك ان العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت
بالاجماع القطعي وان كان ثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس
بتصور ايضا كما انه حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين وماليس بتصور يشمل الظن
فيكون الفقه ولو كان من باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق
الثاني بانا سلمنا ان الفقه عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية
بشرط ان لايكون ذلك البعض اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام
للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن نمنع كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن
ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية
له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة
وقد احترز الامدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام وفي عرف المتشرعين الفقه
مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال
انتهى قال الاسنوي وهو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختيار الشق الاول
بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرفي المراد
في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم كصدر الشريعة في التنقيح جعل الفقه
عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه
اي على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة الظنية
كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اي المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعًا قليلة جدًا والتزام
ذلك اي خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن
دليل بل الدليل دال على خلافه فانه اذا اخرج علمها عن الفقه فاي علم يعد علمها منه
وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم اي الفقه بان يقال انه العلم المذكور
مع العمل كما ذهب اليه بعض مشائخنا كفخر الاسلام البزدوي في اصوله
بعيد عن الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من
العلم والعمل ولان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول
الفقه لقبا اي من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو
اي اصول الفقه علم بقواعد اي بقضايا كلية يتوصل بها اي بتلك القواعد
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اي دلائل تلك الاحكام التفصيلية
بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم
الفقهي هو نتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اي مسائل
تلك العلوم المخصوصة او ادراكاتها اي ادراكات تلك المسائل فالمفهومات
الكلية التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود
بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات
التي لا تحمل عليها لا جنس له اي لهذا المركب فلا فصل له اي وان كان له
جنس وفصل لزم تعدد الذاتي لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب ولو
كان له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لایکون محمولا فالمسائل وادراکاتها اجزاء خارجیة للعلوم المدونة غیر محمولة علیها ومجموع
هذه الاجزاء حقیقة لتلک العلوم فلو کان لها جنس وفصل تکون لها حقیقة اخری مرکبة
من الاجزاء المحمولة فیلزم تعدد الحقیقة والذاتیات وهو باطل ولما لم تکن لها اجناس
وفصول کانت المفهومات الکلیة التی تذکر فی المقدمات فی تعریفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعریف بالعوارض رسم فتکون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفیه
ای فی هذا القیل نظر یشیر الیه ای الی هذا النظر فی السلم حاصله ان
الاجزاء الغیر المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغایرة بالاعتبار فان الحیوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان یستحیل الحمل علیه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول علیه وکذلک الناطق الماخوذ بشرط الحیوان نوع
وبشرط عدم الحیوان صورة للانسان یستحیل الحمل علیه ولا بشرط الحیوان وعدمه فصل له
محمول علیه فالاجزاء الغیر المحمولة فی مرتبة من حیث هی هی الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المرکب من الاجزاء الغیر المحمولة لا جنس له ولا فصل غیر صحیح نعم
یلزم علی تقدیر کون تلک المفهومات حدود العلوم اتحاد التصور والتصدیق
فان الحد عین المحدود والحد علم تصوری والمحدود ههنا علم تصدیقی ان کانت العلوم
عبارة عن ادراکات المسائل واما اذا کانت حقائق العلوم نفس المسائل فکانت المسائل
متحدة بادراکاتها بناء علی اتحاد العلم والمعلوم وکانت الحدود حینئذ متحدة مع المسائل
فتکون الحدود متحدة بادراکات المسائل لان متحد المتحد مع الشیء متحد معه والحدود علوم
تصوریة والادراکات للمسائل علوم تصدیقیة فیلزم اتحاد التصور والتصدیق ویمکن تقریر
کلامه بانه یلزم من عدم الفرق بین الاجزاء المحمولة وبین الاجزاء الغیر المحمولة

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين
الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه والاجزاء
الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزوم اتحاد التصور
والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة
معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه ولما كانت
ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متبائنان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس دربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

اہل الاصول وهو ای کون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف واللام والاضافة الذين من خواص الجنس والى هذا جنح القاضي تاج الدين السبكي حيث قال وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن امير الحاج في التقرير ورد عليه ابن الهمام في التحرير بان العلم هو المركب الاضافي يعني اصول الفقه لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهني والمتوحد بالوحدة الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا اذ حصله اشخاص كثيرون فما في ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة معتبرة لم يصدق الفقه على ما في ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما استحال قيام الحال الواحد الشخصي في محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصي ونص المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام الاجناس ذكره ابن امير الحاج في التقرير وكذلك اختلف في اسماء الكتب لكن قال جلال الدين الدواني في شرح التهذيب ان اسامي الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد في حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية في الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب بالضرورة اللفظية فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل بها معاملة المعارف لكون ذلك البعض مبتدء او ذا حال في الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام علة اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة متحققة في اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين المستا ز

ابن الهمام ٣
له قيد اعلام جنس
تشخيصية و انفس
منه ر ح

عن غيره لاتكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اي في هذا القيل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله التي
هي اجزائه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في نفسها
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اي صدق الشئ على البعض من اجزائه
الشخصية ماحصله ان المعنى الكلي قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا تلازم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية نعم
يصدق المعنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على واحد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجملة
فالمقصود نفي اللزوم لا نفي الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شئ يتوهم
صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير فيها
عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف لكن اشكل بتزايد المسائل

بتلاحق الافکار فالموجود فی الزمان السابق مغایر بالذات للموجود فی الزمان اللاحق
تغایر الجزء والکل وہذا یستلزم تعدد المسمی وہو ینافی کون الاسم علم شخص واجاب
عن ہذا الاشکال محمد بن امین الشہیر بامیر بادشاہ فی التیسیر شرح التحریر بان الموجود
فی کل زمان شخص معین ویلتزم اشتراک الاسم وتعدد وضعہ بحسب تعدد الازمنۃ
ولا محذور انتہی وموضوعہ ای موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ ای
الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس اجمالا ای من حیث الاجمال لا من حیث
التفصیل بحسب خصوص آیۃ آیۃ فانہ من وظائف التفسیر ولیس من الاصول فہی
ای الادلۃ الاربعۃ مشترکۃ فی الایصال الی حکم شرعی یعنی کل واحد
منہا موصل الی حکم شرعی بحیث یستخرج من کل واحد منہا ولاجل ہذا الاشتراک
لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح کون الادلۃ الاربعۃ موضوعۃ لہ والا
لم یصح فانہم صرحوا بان الاشیاء الکثیرۃ انما تکون موضوعۃ لعلم واحد بشرط تناسبہا فی
امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیہ ولما کان موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ من
حیث الایصال فمسئلۃ حجیتہا التی ہی حیثیۃ الایصال لا تکون من اصول الفقہ اذ لا یبحث
فی العلم عن موضوعہ وقیودہ بل انما یبحث فیہ عن احوال موضوعہ فاختلفوا فی انہا
من ای علم ہی فقال ابن الہمام فی التحریر البحث عن حجیۃ الاجماع وخبر الواحد والقیاس
لیس منہ ای من اصول الفقہ ورجحہ الاسنوی فی شرح المنہاج ورد المصنف علیہ
بقولہ وما قیل ان البحث عن حجیۃ الاجماع او حجیۃ القیاس من مسائل الفقہ
لا من مسائل اصول الفقہ لان موضوع مسئلۃ حجیۃ الاجماع او القیاس فعل المکلف
الذی ہو موضوع الفقہ فان الاجماع والقیاس من افعال المجتہدین الذین ہم من المکلفین

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة ته المعنى اى معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اى بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اى ففي ما قيل ان هذا اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اى متفرع على حجيتهما فانهما مالم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع
ليس نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان
حجية الاجماع او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان
قوله وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس
ايضا من ثمراتها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه
لان تفسير الشيء لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال[له] وهو
ايضا ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من
غيره لانها اى حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لابد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد بعد
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها
ضرورية دينية انّا اى من حيث الان يعني الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم لمّا

له قوله ومن قال القائل ابن الهمام رحمه

ای من حیث اللم یعنی الاستدلال من العلة علی المعلول فیجوز ان تکون حجیة الاجماع او القیاس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعیة او القیاسیة بدیهیة و باعتبار علتها نظریة فقوله انها ضروریة مطلقا ممنوع فیجوز ان یکون هذه المسئلة مطلوبة من حیث اللم لا من حیث الان ولا یخفی علیک ان المصنف رحمه الله تعالی تسامح فی نقل هذا القول لان هذا ذکره ابن الہمام فی حجیة القیاس فقط علی تقدیر کون القیاس هی المساوات الکائنة عن تسویة الله تعالی لا فعل المجتهد حیث قال فی التحریر وهو فی القیاس علی تقدیر کونه فعل المجتهد اما علی انه المساواة الکائنة عن تسویة الله تعالی بین الاصل والفرع فی العلة فلیست مسئلة لانها ضروریة دینیة انتهی حاصله ان ماذکرنا من البحث عن حجیة القیاس مسئلة فقهیة لا اصولیة انما یاتی فی القیاس علی تقدیر کون القیاس فعل المجتهد اما علی تقدیر ان یکون القیاس هی المساواة فلیست حجیة القیاس مسئلة فقهیة بل حجیة ضروریة دینیة وبالجملة اذا لم تکن مسئلة حجیة الاجماع او القیاس من الاصول ولا من الفقه ولم تکن تلک الحجیة ضروریة دینیة ایضا فهی من الکلام والیه اشار بقوله بل الحق انه ای حجیة الاجماع او القیاس والبحث عنها من علم الکلام کحجیة الکتاب و السنة ای کما ان حجیتهما والبحث عنهما من علم الکلام وذکر محمد بن امیر الحاج فی التقریر ما حاصله ان ابن الہمام فیما کتبه علی البدیع مشی علی کون حجیة القیاس مسئلة کلامیة والیه یشیر ایضا ما فی التلویح من انه خرج العلم بالاحکام الشرعیة النظریة ویسمی اعتقادیة واصلیة ککون الاجماع حجة والایمان واجبا انتهی لکن یخالفه بظاهره ما ذکر فی التلویح بعد هذا فان قلت فما بالهم یجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقیاس للاحکام ولا یجعلون منها اثبات الکتاب والسنة لذلک قلت لان المقصود بالنظر فی الفن هو الکسبیات المفتقرة الی الدلیل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا لهما ليس اثباته للحكم بينا انتهى الا ان الجلبي في حاشية التلويح وفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل الكلام وحجيته بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ فينبغي ان لا يتعرض الاصولي لحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض لحجية الكتاب والسنة وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله **لكن تعرض الاصولي لحجيتهما** اي حجية الاجماع والقياس **فقط لانهما** اي الاجماع والقياس **كثر فيهما الشغب** والنزاع حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته وخصصه داؤد واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما **واما حجيتهما** اي الكتاب والسنة **فمتفق عليه** اي اتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه **عند الامة** كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول ان مسئلة حجية الاجماع والقياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل **وفي موضوعية الاحكام اختلاف** فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
في التوضيح ثم التفتازاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام
ليست من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اي لا توخذ الاحكام موضوعا
وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصوير اي تصوير الاحكام والتنويع اي تقسيم
الاحكام لتثبت انواعها اي انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى
العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
قس عليه فالاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل
فالاحوال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آئلة الى الدلائل فهي المقصود الاصلي
يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل
التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم الا يذكر فيه اي في هذا
العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اي تبعا لا قصدا تتميما
لمعرفة الاحوال وتتميما اي اصلاحا للغاية المقصودة من الفن والى هذا ذهب
ابن الهمام في التحرير وهو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما في التقرير
وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من
الشافعية وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الآمدي صاحب الاحكام لم يذهب
الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام واما موضوع
كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين
في علم الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف
مراتبها وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازانی فی التلویح بمذهبه حیث قال ذهب صاحب الاحکام الی ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا یبحث فیه عن احوال الاحکام بل انها یحتاج الی تصورها لیتمکن من اثباتها ونفیها لکن الصحیح ان موضوعه الادلة والاحکام انتهی وفائدته ای فائدة علم الاصول معرفة الاحکام الشرعیة عن الادلة وهی ای معرفة الاحکام سبب الفوز بالسعادة الابدیة ولما فرغ عن المقدمة شرع فی المقالات الثلث التی فی المبادی فقال المقالة

الاولی فی المبادی الکلامیة

ای المبادی التی یتعلق بعلم الکلام وکون الکلام من مبادی الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة الاربعة وانما یعرف وجودها من الکلام ومنها[له] ای من المبادی الکلامیة المبادی المنطقیة لانهم جعلوه ای المنطق جزء من الکلام فتکون من الکلامیة وانما جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات فی الکلام تحصیل اعتقاد الوحدانیة والصفات والمعاد ونحوها بالاستدلال والاستدلال انما یتم برعایة قواعد المنطق فجعلوه جزء منه وقد فرغنا ای عن المنطقیة فی السلم والافادات وهما کتابان للمصنف والآن نذکر طرفا ای بعضا من المبادی الکلامیة سواء کانت من المنطقیة او غیرها ضروریا تشتد الیه الحاجة مسألة النظر وهو ای النظر قد یطلق فی اللغة بمعنی الانتظار وبمعنی الرؤیة بالعین والرأفة والرحمة والمقابلة والتفکر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخیر هو المسمی بالنظر فی عرف المتکلمین وقد قال القاضی ابو بکر فی حده هو الفکر الذی یطلب به من قام به علما او ظنا کذا ذکر الآمدی فی الاحکام وقال فی ابکار الافکار ان النظر عبارة عن التصرف بالعقل فی الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتالیف خاص قصد تحصیل ما لیس حاصلا فی العقل وذکر ابن الحاجب فی المختصر النظر الفکر الذی یطلب به علم او ظن انتهی

[له] قوله ومنها المبادی المنطقیة اشارة الی دفع ما فی التوضیح [illegible]

وقال شارح القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الآمدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الآمدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باستعراض
الصور لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه يستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية وقيل هو الفقه والعقائد المراد انهما نظريان
ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد بتوسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسألة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب والاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا
يفيد الكنه مسألة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شيء ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

وبشرط لاشئ ولاخلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه يوجد من
كل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للتقابلات والثالث اخذها من حيث هي مع قطع النظر من
المقارنة والتجرد فتسمى مطلقة وبلا شرط شئ فاختلفوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين
منهم ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال الماهية المطلقة موجودة
في الخارج المدعى مهملة لاكلية فان بعض الماهيات ليست بموجودة في الخارج كالعنقاء والعدميات
والا اي وان لم تكن الماهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيه امر مشترك فلم تكن
فيه الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة فيبطل
كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل
قطرة من الماء حقيقة علىحدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان اريد بتماثل الجواهر اشتراكها في وصف عارض فمسلم
لكن لاينافي تباين حقائقها وان اريد به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي
الحاشية اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك في اخص صفة
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول
بالتماثل متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا قوله في اثبات تماثل
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لايتجزى حقا فلتكن قائمة
كل ضلع منها اي من القائمة جزءان فالوتر اي الخط الواصل بين الخطين الذين هما
الضلعان لايكون ثلثة اي ثلثة اجزاء بالحماري اي بالشكل الحماري الذي هو الشكل العشرون
من المقالة الاولى لكتاب اقليدس ومؤداه ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والا لم يكن بعض الاضلاع
مساو الطول من الوتر فبطل دعوى الحمارى ولا يكون الوتر اثنين بالعروس
الذى هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس دعواه ان كل مثلث
قائم الزاوية كان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعى ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان
الوتر ايضا كذلك لزمت المساواة بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلثة والاثنين
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل الممتد
وهو الصورة الجسمية على ما بين تقريره فى محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متوافقة
فى الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر
الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباه
بل يتماسان اى يكون بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو على بن سينا
فثبت وجود المهية المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
السانح فى تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسئلة المعرِّف بالكسر عند الاصوليين
ما منع الى الج اى الداخل فى افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن
افراد المعرَّف بالفتح من الى لوج اى الدخول فيجب للمعرف بالكسر الطرد اى
المانعية والعكس اى الجامعية والمعرِّف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما فى المختصر
وقال القاضى عضد فى شرح المختصر الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره انتهى وجميع
الايرادات من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاوى ضمنية كما ان التعريف لا دعوى
فيه بل فيه تصوير محض فلا يتوجه عليه الممنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه لدعاوى ضمنية من كونه

حداً او رسماً او جامعاً او مانعاً فلابد للمورد من اقامة الدلائل عليها فيكفى فى جوابها اى
جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف فكأنه ادعى التخلف فيكفى للمجيب
فى جوابه ان يقول لانسلم التخلف وهو اى التعريف حقيقى عند الاصوليين وحد عند المنطقيين ان
كان التعريف بالذاتيات ورسمى ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظى ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرّف بالفتح مثل العقار الخمر وقد
التعريف اللفظى بالاعم والحقيقى عند المنطقيين مقابل اللفظى وربما يطلق الحقيقى على تعريف الشئ
بعد العلم بتحققه ووجوده فى نفس الامر والاسمى على مقابله وفى التوضيح التعريف اما حقيقى كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتى ما يكون فهمه اخلاقى
فهم الذات يعنى اذا فهم الذات فهم هو وقيل[٥] الذاتى ما لا يعلل ثبوته للذات اى
لايكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتى للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب فى المختصر والذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن لشئ حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلى انتهى والمراد
بالترتيب العقلى ما يتقدم على الذات فى التعقل وقال القاضى عضد فى شرحه وهذا يختص بجزء
الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والمورد
الامام الرازى والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف المهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها
وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اى اجزاء المهية تحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثانى فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فمحاله كما لها واما بعض
الاجزاء فلا يعرف به الباقى والعوارض خارجة عن المهية فلا تحصل بها اى

بالعوارض الحقیقۃ والمہیۃ واذا بطل اقسام التعریفات باسرہا بطل الاکتساب بالتعریفات
والجواب انا لانسلم ان التعریف بالاجزاء تحصیل الحاصل اذ لایخفی علیک ان التصورات المتعلقۃ
بالاجزاء تفصیلا بان یتصور کل واحد واحد منہا علیحدۃ اذا رتبت ہذہ الاجزاء وقیدت
ہذہ الاجزاء بحیث ینضم بعضہا مع بعض ویحصل منہا المجموع فہذا المجموع المفصل ہو الحد
الموصل الی الصورۃ الوحدانیۃ المتعلقۃ بجمیع الاجزاء ایضا لکن اجمالا
بان تتصور وتلاحظ بلحاظ وحدانی وہو ای الصورۃ الوحدانیۃ المجملۃ وتذکیر الضمیر المذکر
واما لان المرجع فی تاویل المجمل وہو مذکر المحدود فہناک ای فی التعریف تحصیل امر وہو
المجمل لم یکن ہذا الامر حاصلا اذ الحاصل کان مفصلا وہذا مجمل فتدبر لعلہ اشارۃ الی ان
ہذا الجواب لایتم الا علی ماہو المشہور من انہ یحصل فی التحدید المجمل بسبب المفصل واما علی مذہب
من قال بعدم حصول شئ بعد التفصیل فاتمامہ فی حیز الخفاء قال ابن الہمام فی التحریر فالحق
حکم الاشراقیین لاتکتسب الحقیقۃ الا بالکشف وہو معنی الضرورۃ انتہی وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر
لعل ماذہب الیہ الامام فخر الدین الرازی من امتناع الکسب فی التصورات وانما ہی من قبیل
الضروریات اختیار لطریقۃ الاشراقیین انتہی ولما ذکر الموصل الی التصور الذی ہو المعرف
اراد ان یذکر الموصل الی التصدیق فقال ثم الدلیل لغۃ الموصل بنفسہ والذاکر لما فیہ ارشاد
وما فیہ ارشاد کما فی التحریر وذکر الامدی فی الاحکام اما الدلیل فقد یطلق فی اللغۃ بمعنی الدال وہو
الناصب للدلیل وفی التقریر ہو تعبیر الموصل بنفسہ فی اصطلاح الفقہاء کما ہو ظاہر البدیع واصطلاح
الاصولیین ایضا کما فی التقریر ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی مطلوب خبری کذا قال الامدی
فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر قال ابن الہمام فی التحریر وفی الاصطلاح ما یمکن التوصل
بذلک النظر الی مطلوب خبری ومرادہ النظر الصحیح علی طریقۃ الاصولیین کما یومی الیہ کلام ابن امیر الحاج

في التقرير فقوله يمكن التوصل شامل لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا وقوله بصحيح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل
على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين وان كان دليلا عند المنطقيين و
قوله الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب
خبري وفي المعتمد النظر فيه هو استحضار احواله التي لها مدخل في المطلوب كالحدوث والامكان انتهى
كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاصل
القياس بحمل الحادث على العالم وحمل شيء آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله
صانع الى مطلوب خبري وهو قوله العالم له صانع وهو نتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصغر قال
القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل
حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد وقد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم او الوسط
وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هذا احسن من قول الآمدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يجعل
محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون
قطعيا او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعي فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي او يزاد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم
بمطلوب خبري ولذا قال السيف الآمدي في الاحكام ان التعريف المذكور حده على اصول الفقهاء و
اما حده على العرف الاصولي فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحصول
وقول الاسنوي في المنهاج ويسمى الظني امارة لا دليلا والانتاج اي انتاج الدليل وكونه موصلا الى
المطلوب لا يحصل من الدليل مفردا بل هو مبني اي موقوف على التثليث اي ثلثة امور موضوع المطلوب
ومحموله والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي
المطلوب ضروري لا كلام فيه والا لم يحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب في الواسطة وآخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اي من اجل
وجوب المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اي الدليل قول أي اي قضيتان يكونا
صيغة القول قولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا فيلزم آخر اي قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قول يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يتحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب وكثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشئ في علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا قوله
اي للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما ما سواها كالشكل الرابع والقياس
الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب
شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اي ثبوت
ذلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اي للشئ الآخر
كالكاتب او الجسم كلا اي لجميع افراد الآخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اي لبعض
افراد الآخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا کل کاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا کل انسان حیوان او لاشئ من الانسان بحجر تبین ذلک الحکم الثابت لکل الافراد ایجابا او سلبا للآخر کذلک ای کلا او بعضا بالضرورة فیلزم فیما مثلنا بہ کل کاتب حیوان او لاشئ من الکاتب بحجر او بعض الجسم حیوان او بعض الجسم لیس بحجر فلا بد فی الصورة الاولی من ایجاب الصغریٰ وما فی التحریر لابن الہمام الا فی مساواة طرفی الکبریٰ یعنی ایجاب الصغری فی الصورة الاولی عند مساواة طرفی الکبری لیس بضروری للانتاج لان الصغری لو کانت سالبة ایضا عند المساواة ینتج القیاس فان سلب احد المتساویین یستلزم سلب آخر فسلب الاوسط المساوی للاکبر عن الاصغر یستلزم سلب الاکبر عن الاصغر نحو لاشئ من الانسان بفرس وکل فرس صاہل یلزم منہ لاشئ من الانسان بصاہل فلیس بشئ یعتمد علیہ لانہ ای الانتاج الذی ہو مفہوم من الکلام السابق عند المساواة مع کون الصغری سالبة لیس لذاتہ ای لذات القیاس بل بواسطة مقدمة اجنبیة وہی قولنا سلب احد المتساویین یستلزم سلب الآخر او قولنا حکم المتساویین واحد وما قال اوستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم ہذا انما یرد علیہ لو قید تقیید لذاتہ والا لا انتہی فمحل نظر لان التقیید بہذا القید فی القیاس عند الکل والاختلاف انما ہو فی الدلیل فابن الہمام فی التحریر لم یقیدہ بہ وبعض آخر قیدہ بہ وارد علی اشتراط ایجاب الصغری قیاس مرکب من صغری سالبة وکبری موجبة سالبة الموضوع فانہ ینتج مع انتفاء ایجاب الصغری نحو الیس ب و کل مالیس ب ج ینتج ا ج مثلا الثلثة لیس بزوج وکل مالیس بزوج فرد ینتج ان الثلثة فرد والجواب عن ہذا الایراد ان السلب من حیث ہو ہو ای من حیث انہ سلب بدون ملاحظة شئ آخر معہ رفع محض وعقد الوضع ای العقد الحاصل بحمل وصف عنوان الموضوع علی ذاتہ فی الکبریٰ ای کبری القیاس المذکور لا یخلو ہذا العقد

لیتہ الکبری

الاعتراض وقال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يقال معنے كل الیس ب كل شئ يصدق عليه
ليس ب فان لاحظته اى لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول
لاسالبة والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت
الاوسط ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول لم يعلم من الصغرى
ان ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق و الصورة الثانية من الصور تحت
ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب او السلب للآخر اى الشئ الآخر وهو الاصغر
كله اى كل افراد الآخر او بعضه اى بعض افراد الآخر هذا حاصل الصغرى فيعلم سلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كذلك
اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قاله الشيخ المقتول
فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول لعله يعنى بالشكل الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين
ههنا بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول
فان الشكل الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى
وجعلها صغرى وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل و ارتداد البواقى لا يدل
على عدم انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فالبواقى تنتج بتامل و اذا ارتدت
الى الاول تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدمتی القیاس غیر مشارکة لهما فی الاطراف یجوز ان یکون هذا اللزوم مع متعددة من الشکل الاول وغیره ولا یختص بالشکل الاول وحده ومعنی الانتاج الازوم النتیجة للقولین لا لمقدمة اجنبیة هو اعم من ان یکون لا لمقدمة سوی مقدمتی القیاس اصلا کما فی الشکل الاول او لا لمقدمة اجنبیة سوی مقدمة القیاس وان کان لمقدمة غیر اجنبیة کعکس الکبری کما فی الشکل الثانی واللہ ودران ای دوران الانتاج فی الاشکال الباقیة مع الشکل الاول بحیث یوجد الانتاج حیث یوجد الشکل الاول ولا یوجد الانتاج حیث لا یوجد الشکل الاول لا ینافیه ای لا ینافی انتاج الاشکال الباقیة ولزوم النتیجة للقولین لا لمقدمة اجنبیة معها اذ یجوز ان یکون الانتاج فیها واللزوم معها وان کان بالنظر الی مقدمة غیر اجنبیة و الصورة الثالثة من صور خمس ان یعلم ثبوت امرین ای الاصغر والاکبر لثالث ای لامر ثالث وهو الحد الاوسط احدهما ای احد الثبوتین الذین هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاکبر للاوسط کل ای حکم علی کل افراد الاوسط فیعلم التقاءهما ای اجتماع ذینک الامرین الثابتین لثالث فیه ای فی الثالث فیلزم ثبوت واحد من الامرین وهو الاکبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم یکن احدهما کلیا بل یکون کل من الثبوتین جزئیا لا یعلم الالتقاء بل یمکن ان یکون ما ثبت له احد الامرین غیر ما ثبت له الاخر فلا یلزم ثبوت احد الامرین هو الاکبر للاخر وهو الاصغر و یعلم ثبوت امر له ای لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له ای للثالث کذلک ای یکون احدهما کلیا فیعلم عدم التقاءهما ای التقاء الامرین فیه ای فی الامر الثالث فیلزم صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاکبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا یکون اللازم من هذه الصورة الا جزئیا موجبا علی الطریق الاول وسالبا علی الطریق الثانی ولما کان الشکل الرابع بعیدا عن الطبع ولم یکن من الصور القریبة التی کان المصنف بهذ

فی صدد بیانہا لم یذکرہ ہہنا ف الصورۃ الرابعۃ من الصور الخمس للقیاس ان تثبت
الملازمۃ بین امرین کطلوع الشمس ووجود النہار بانہ متی وجد احدہما وجد الآخر کما
قلنا کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فینتج ای فی ہذا القیاس وضع المقدم ای
وقوعہ وتحققہ کما قلنا فی المثال المذکور لکن الشمس طالعۃ وضع التالی کما قلنا فی المثال
المذکور فالنہار موجود ف لا ای وان لم ینتج وضع المقدم وضع التالی فلا لزوم
بین المقدم والتالی اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالی لازم
للمقدم والمقدم ملزوم لہ فنفی اللزوم بین المقدم والتالی خلاف المفروض و لا عکس ای
لا ینتج وضع التالی وضع المقدم لجواز اعمیۃ اللازم الذی ہو التالی من الملزوم الذی
ہو المقدم ولا یلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص و الرفع بالعکس ای بعکس الوضع فینتج رفع التالی
رفع المقدم ولا ینتج رفع المقدم رفع التالی اذ یلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا یلزم
من رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصیۃ الملزوم ولا یلزم من رفع الاخص رفع الاعم وارد
علی قولہ الرفع بالعکس منع استلزام الرفع ای رفع التالی الرفع ای رفع المقدم بانا لا نسلم
ان رفع التالی یستلزم رفع المقدم بل یجوز ان یکون رفع التالی مع عدم رفع المقدم
لجواز استحالۃ انتفاء اللازم یعنی یجوز ان یکون انتفاء اللازم کرفع التالی مستحیلا فاذا
وقع ای فرض وقوع انتفاء اللازم المستحیل کرفع التالی المستحیل جاز عدم بقاء اللزوم
بینہما لان المحال یجوز ان یستلزم محالا فلا یلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
کونہ لازما علی تقدیر عدم بقاء اللزوم اقول فی دفع الایراد اللزوم حقیقۃ ہہنا
امتناع الانفکاک ای انفکاک التالی عن المقدم فی جمیع الاوقات ای اوقات وجود
المقدم و جمیع التقادیر لوقوع المقدم فوقت الانفکاک وہو ای وقت الانفکاک

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون فى هذا الوقت داخل فى جميع
الاوقات فغرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الى ان المعتبر فى
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و
يجوز ان يكون تقديره وقوع الانتفاء يستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء
اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم فهذا المنع لا يرجع
الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المنافاة
بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما اى فى
الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة فى الصدق فقط مانعة
الجمع وعلى تقدير المنافاة فى الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة فى الصدق و
الكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المنافات فتفكك النتائج
فالمنافاة اذا كانت فى الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت فى الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما فى الصدق واذا كانت فى الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هى القياس الشرطى
الاستثنائى المنفصل كما ان الرابعة هى القياس الشرطى الاستثنائى المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره الاصفهانى
فى شرح الطوالع وقال الرومى فى شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب انهم دهرية قائلون بالتناسخ ومساكنهم السند ينسبون الى سومنات اسم معبدهم في جزائر السند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات او غيرهما بخلاف المهندسين فانهم نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه كلامه في المحصل وقال سيف الدين الآمدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد للعلم قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس يعلم وما لا يدرك بالحس لا يعلم لان الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر فبماذا اي فباي شئ يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالعوارض فان البداهة اي بداهة العقل تحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول فيه اي في هذا الجواب انه اي الشان بماذا اي باي شئ يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي الى ما ينتهي اليه المبادي مثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله في المبادي فلا تعلم صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعه بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا يحصل به علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بالعوارض حاصله انا لا نسلم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما امتازا

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذ هبنا اى مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف المعتزلة
القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى ما قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا يتميزان فى اول الامر والجهل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك
فان الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان فى اول الامر مسئلة قال
الاشعرى ان الافادة اى افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير مداخلة النظر فيه كاحداث الرى بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام
والاحراق بعد مماسة النار من غير دخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا مؤثر الا الله تعالى فانه
مستقل لا يحتاج الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر المعلول عنه بلا وجوب منه اى لا
وجوب من الله تعالى فى ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعرى اذ الاختيار
عنده عبارة عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ لا مساغ للترك فيه ولا وجوب
عليه يعنى لا يجب على الله تعالى شئ كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب
العدل عليه وقالت المعتزلة انه اى افادة النظر العلم بالتوليد يعنى النظر يولد النتيجة
فى الذهن ومعنى التوليد ان يوجب لفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر
من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب
حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فكما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك
لكن الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثانى بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اى العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اى النظر
يعد الذهن اعدادا تاما يعنى يجعل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان تفاض عليه النتيجة

من مبدء الفیاض و اذا تم استعداد الذہن لقبول العلم بہذا الاعداد والنتیجۃ ای المطلوب
تفیض علیہ ای علی الذہن من عام الفیض ای ممن ہو فیضہ عام وہو اللہ تعالی علی مانقلہ
المحقق الطوسی فی شرح الاشارات او العقل الفعال کما ہو المشہور وجوبا متعلق ای من عام الفیض
یعنی افاضۃ النتیجۃ واجبۃ من عام الفیض بعد الاستعداد التام للذہن واختار الامام الرازی
فی المحصل انہ ای العلم واجب عقیبہ ای عقیب النظر الصحیح عادۃ اللہ تعالی بدون تخلل النظر خلافا
للاشعری فانہ لا یقول بالوجوب اصلا وخلافا للحکماء فانہم یقولون بالوجوب بعد النظر وان
لم یکن العلم واجبا منہ تعالی ابتداء ای قبل النظر غیر متولد منہ ای من النظر کما ہو مذہب المعتزلۃ
لانہ ای الشان لیس بقدرۃ العبد تاثیر فلا تولید منہ قال الامام فی المحصل حصول العلم
عقیب النظر الصحیح بالعادۃ عند الاشعری وبالتولید عند المعتزلۃ والاصح الوجوب قال الکاتبی فی المفصل
شرح المحصل ما حاصلہ ان مذہب الامام ہو مذہب ابی بکر الباقلانی وقال السید الشریف الجرجانی فی
شرح المواقف قیل اخذ ہذا المذہب من القاضی الباقلانی وامام الحرمین حیث قالا باستلزام النظر
للعلم علی سبیل الوجوب من غیر تولید ورد بان مرادہما الوجوب العادی دون العقلی انتہی وذکر الامام
الرازی فی نہایۃ العقول ان الاشعری وان کان مذہبہ ان حصول العلم عقیب النظر باجراء العادۃ
الا ان جمہور اصحابہ یقولون النظر الصحیح یتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمۃ العلم النظری للنظر وفسروا النظر
بالتردد فی انحاء العلوم الضروریۃ فنحن نقول بہذہ الملازمۃ وایضا فابو الحسین البصری وہو رجل من المعتزلۃ
ذہب الی ان ہذہ العلوم الضروریۃ توجب العلم النظری فثبت ان الذی اخترناہ لیس مذہبا علی
خلاف الجمہور انتہی وقال السیف الآمدی فی ابکار الافکار فالحق ما اختارہ اصحابنا من ان النظر الصحیح
یتضمن العلم بالمنظور فیہ انتہی وبالجملۃ فمذہب الامام موافق لجمہور اصحاب الاشعری فان کان مرادہم
من اللزوم اللزوم العادی فہو مذہب الامام وان کان مرادہم منہ اللزوم العقلی فہو مذہبہ ولعل من قال مراد الباقلانی

وامام الحرمین الوجوب العادی مراده منہ الوجوب بمحض جری العادة بدون دخل النظر فالفرق
بین مذہب الامام ومذہب الحکماء ان النظر له دخل فی الوجوب عند الحکماء ولا دخل للنظر فی الوجوب
عند الامام بل ہو عنده بمحض جری عادة الله تعالی وکلام الاصفہانی فی شرح الطوالع ینادی علی
عدم الفرق حیث قال بعد ذکر مذہب الحکماء وہو اختیار امام الحرمین والاصح عند الامام انتہی لکن قول
القاضی عضد فی المواقف یشعر بالفرق حیث قال ہہنا مذہب آخر اختاره الامام الرازی وہو انہ
واجب غیر متولد منہ انتہی واختار المصنف رحمہ الله تعالی مذہب الامام فقال وهذا ای ما اختاره
الامام من الوجوب بعد النظر اشبہ بالحق فان حاصل مذہب الامام یرجع الی اللزوم فانہ یقول مثلا
للعلم بقولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث لازم وواجب من الله تعالی العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشیاء للبعض مما لا ینکر الا تری ان وجود العرض بدون الجوہر
والکلیة بدون الاعظمیة بان یکون الشیء کلا ولا یکون اعظم مما ہو کل لہ غیر معقول
فیجوز ان یکون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا یکون ہذا اللزوم والوجوب منافیا لوجود الاشیاء
کلہا من الله سبحانہ هذا ای خذ ذا واحفظہ المقالة الثانیة من المقالات الثلث
التی فی المبادی فی بیان الاحکام وقیل فی بیان مبدئیتہا ان موضوع علم الاصول
ہو الادلة الاربعة من حیث کونہا مثبتة للاحکام فہی متعلقات الموضوع وفیہا ای فی ہذه
المقالة ابواب اربعة الاول فی الحاکم الذی صدر الحکم منہ کما ان الثانی فی الحکم والثالث
فی المحکوم فیہ وہو الفعل الرابع فی المحکوم علیہ وہو المکلف لا حکم الا من الله
تعالی باجماع الامة کما نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج وابن الہمام فی التحریر واقره
ابن امیر الحاج فی التقریر لا عندنا ای عند اہل السنة والجماعة فقط کما فی کتب بعض المشائخ
مثل اصول البزدوی والتوضیح وشرح المختصر العضدی وغیرہا زعما منہم ان العقل حاکم عند المعتزلة

المقالة الثانیة فی الاحکام

والحق ان المعتزلة لا یقولون بکون العقل حاکما بل یقولون بکونہ معرفا لبعض الاحکام الالٰہیۃ سواء ورد بہ الشرع ام لا ثم لابد لحکم اللہ لفعل من صفۃ حسن او قبح فیہ بالاتفاق لکن النزاع فیہما انہما ہل شرعیان ام عقلیان بمعنی ان العقل لہ صلاحیۃ الکشف عنہما وانہ لا یفتقر الوقوف علی حکم اللہ الی ورود الشرائع وانما الشرائع مؤکدۃ لحکم العقل فیما یعلمہ العقل بالضرورۃ او بالنظر و مظہرۃ لحکمہ فیما لا یعلمہ العقل بالضرورۃ ولا بالنظر و لما کانت لکل واحد من الحسن والقبح ثلثۃ معان ولم یکن محل النزاع معنی واحدا قصد المصنف ان یشیر الی تلک المعانی ویعین محل النزاع من بینہا

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غیرنا فی ان الفعل حسن و قبیح عقلا بمعنی صفۃ الکمال والنقصان کقولنا العلم حسن ای صفۃ کمال والجہل قبیح ای صفۃ نقصان وہذا موافق لما نص علیہ الامام فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی المنہاج والطوالع والاسنوی فی شرح المنہاج والسبکی فی جمع الجوامع وابن الہمام فی التحریر والقاضی عضد فی المواقف والقوشجی فی شرح التجرید وصدر الشریعۃ فی التوضیح والتفتازانی فی شرح المقاصد وامثالہم من عامۃ الاصولیین والمتکلمین وذکر الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر مقامہ ما لا حرج فی فعلہ وما فیہ حرج او بمعنی ملائمۃ الغرض الدنیاوی

ومنافرتہ کقولنا موافقۃ السلطان الظالم حسن ای ملائم للغرض الدنیاوی ومخالفتہ قبیح ای منافر ومخالف للغرض الدنیاوی وہذا موافق لما نص علیہ الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر والمواقف والقوشجی فی شرح التجرید والتفتازانی فی شرح المقاصد وذکر ابن الہمام فی التحریر مقامہ تعلق المدح والذم فی مجاری العادات وذکر الامام الرازی فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی الطوالع والمنہاج والاسنوی فی شرح المنہاج وتاج السبکی فی جمع الجوامع وصدر الشریعۃ فی التوضیح مقامہ ملائمۃ الطبع ومنافرتہ لکن کلام القوم کما

فى المغتنم يدل على الاتحاد فى المفهوم حيث قال هو ا موافقة الغرض و مخالفته و يعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته انتهى و فى كلام الچلپى فى حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة و بالجملة الحسن و القبح بتلك المعانى كلها عقليان كما نصوا عليه بل النزاع فى ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابه تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل و فى ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اى مقابل المدح والثواب و هو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هذا المعنى شرعى اى بجعله اى جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان المنهى عنه مامورا به والمامور منهيا عنه لانعكس الامر اى حال الحسن و القبح فيصير الحسن قبيحا و القبيح حسنا وهذا مذهب عامة اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابى العباس القلانسى و ابى اسحق الاسفرايينى و القفال الشاشى والحليمى وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسى فى الميزان و عندنا و عند المعتزلة حسن الافعال و قبحها عقلى لا يتوقف على الشرع فللعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل مدحا وثوابا و جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اى عند الحنفية لا يستلزم حسن الافعال و قبحها حكما فى العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال و قبحها موجبا اى باعثا و علة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذى لا يرجح هذا الحكيم المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اى فى الافعال حكم فالفرق بين مذهب الحنفية و مذهب المعتزلة ان حسن الفعل و قبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة و الاستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم فى العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى و نهيه عند المعتزلة و موقوف على امر الله تعالى و نهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين و غيرهم من الحنفية فانهم كالاشعرية فى عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام فى التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف رحمه الله تعالى

ومن ههنا اى من اجل ان الحسن والقبح لا يستلزمان حكما فى العبد اشترطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى
بعض النسخ كالامامية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة على رضى الله عنه
وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفا
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانى وغير واحد وهو الجارى على الالسنة
وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين احد
هما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى
كرام او بمعنى كرامة والثانى انه كِرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا من
اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى
اورده السمعانى فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرام قال الذهبى فى ميزان
الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل فى
الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقى الدين
السبكى ان ابن الوكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فصمم ابن الوكيل على انه بكسر اوله
والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الامدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فی المختصر خص المعتزلة والکرامیة والبراہمة بالذکر ومشی علیہ شارحہ القاضی عضد فانہ
ای الحسن والقبح عندھم ای عند ہولاء المذکورین من اہل البدعة واہل الکفر یوجب
الحکم بالوجوب والحرمة مثلا من اللہ تعالی ولولا الشارع وکانت الافعال ای الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب ما فصل الآن
فی الشریعة الحقة قالوا ای المعتزلة منہم کما ہو فی عامة الکتب الکلامیة او الکل کما یشعر
کلام الآمدی وابن الحاجب والقاضی عضد منہ ای من حسن الفعل او قبحہ ما ھو
ضروری وہو ما یکون حسنہ او قبحہ معلوما بالبداہة بلا نظر بدون الاستعانة بورود
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار فتأمل فی حاشیة شرح المختصر
لمیرزاجان ردا علی المعتزلة ومن یحذو حذوہم امر الآخرة ای شان الآخرة وکون
دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا یستقل العقل بادراکہ ای
امر الآخرة فکیف یحکم العقل بالثواب اجلا ای فی الآخرة حاصلہ ان ما
زعمت المعتزلة وغیرہم ان حسن بعض الافعال او قبحہ ضروری باطل اذ الدلیل یدل علی
خلافہ وہو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وشان
الآخرة سمعی لیس بعقلی فکیف یکون الحسن والقبح عقلیین اقول من قبل المعتزلة ومن
یحذو حذوہم فی الجواب العدل وہو وضع الشیٔ فی موضعہ وایصال الحق الی المستحق
واجب عقلا ای بحکم العقل بوجوب العدل عندہم ای عند المعتزلة ومن یحذو حذو
ہم فیجب المجازاة ای یجب جزاء الافعال اذ العدل لیس الا ایصال السرور الی مستحقہ
وایصال الشرور الی مستحقہا وذلک ای المجازاة کاف لحکم العقل بان فاعلہ یستحق الثواب
او العقاب فی الآخرة واستحقاق الثواب او العقاب فی الآخرة یستدعی مطلق المعاد سواء کان

روحانيا او جسمانيا لاخصوص المعاد الجسماني فلا بد من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصية المعاد
الجسماني سمعيا ولا شك في ان مطلق المعاد عقلي فلا يرد ان الاستحقاق يستدعي المعاد
الجسماني وهو سمعي فكيف تكفي المجازاة لحكم العقل بالحسن او القبح على انه اي حسن الفعل وقبحه
يعني لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب كاف بحكم العقل
بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه
توجيه القول بما لا يرضى قائله لان هذا المعنى بحسن الفعل او قبحه لم ينقل عنهم فالجواب هو الاول
لا المذكور بالعلاوة ومنه اي من حسن الفعل او قبحه ما هو نظري اي معلوم حسنه او قبحه
بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله وقبح
الكذب النافع لقائله فانهما يعرفان بالنظر والتامل ومنه اي من حسن الفعل او قبحه
ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من حسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اي الى كل واحد منهما
فلا يعرفان بالعقل لكنه الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهي
يعني اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول اليوم
من شوال قبيح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشيء ليس الا باعطاء ذلك الشيء ما يصلح
له فعلم ان في صوم آخر رمضان صلوح للثواب لذا اوجبه وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب
لذا حرمه والصلوح اعم من ان يكون بمقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد
بالذاتيين ههنا ان لا يكون بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات او
صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

[illegible] اول شوال منتهى الصوم ونهاية الشيء يكون خارجا عنه في الحكم فتامل جدا ١٢ منه رحمه الله

بالمعنى المذكور يوجبان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الامدي قال في الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن
والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اي امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجبه
اي توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اي في الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما
هو الظاهر من الاحتمالات التي ذكرها التفتازاني في حاشية شرح المختصر العضدي يعني قال المتاخرون
في الحسن والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح وقال قوم
من المعتزلة كابي الحسين البصري ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط دون
الحسن والظرف متعلق بقال يعني قال قوم في القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح
فيكفي فيه عدم موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن وقال الجبائية اي قوم
منسوبون الى ابي علي الجبائي رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن او القبح لكنها ليست
صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار مقبح له والحق عندنا
اي عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل يرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا
يختلف فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذي حسن حسنا ابدا و
كذا القبح مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا فلا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يبق عند النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي المنصور الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود الشرع في ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما وعند المعتزلة كثير غير معين فاوجب اى العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اى لا يكون احد من العاقلين معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اى يشاهد من خلق السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روى عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اى مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في علم خالقه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك وتلك المدة مختلف لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخارى . وحاصل مختار فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلوائي ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام والقاضي ابا زيد صاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيرهم انتهى وباحرر نا من المذاهب للحنفية والاشعرية والمعتزلة يتفرع اي يتخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية لا يكلف بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلومات قبل تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه و عند المعتزلة وطائفة من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التامل فلومات قبل تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل بعقله لنا اي للحنفية في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلولا انه اي كلا من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه والجواب اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

له قوله في شاهق الجبل ... من نشأ في الجبال ولم تبلغه الدعوة ولم يصل اليه ... [illegible] ... الاحكام ... [illegible] ... منه

ع قوله ما يستقل به العقل ... ان الله تعالى متصف بصفات الكمال ... [illegible] ... والصدق والوفاء ... [illegible] ... تعالى منه

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان في
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجودا لا لذاته وبالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما لا لذاته
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فنقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من المتدينين وغيرهم متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
انه اي كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل الدعوى
اي ما ادعيناه عدم التوقف اي عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اي الجواب
منع اتفاق العقلاء على انه اي كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة
منا حكمه تعالى بانا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه
اي كل من الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اي الحكم
بالسمع من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان يتيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب فمع ذلك اختار العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اي في هذا الدليل انه اي الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصودين لانه اي الشان لكل منهما اي لكل واحد

من الصدق والكذب لوازمُ وعوارضُ منافية للوازم الآخر وعوارضه فلها المطابقة للواقع والا مطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اى الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع الايثار اى ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اى على تقدير امر مستحيل وان كان مما يوثر في الوقوع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح اخر وان اراد الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا عقليين بل شرعيين بمحض جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين اولا

لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اى لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن القبح فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ برى عن القصاص بتخليصه والجناية عن سفاك اى عمن يقصد سفك دمه ولا خفاء في ان الواجب حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزاجان في

قوله لوازم اقول ... المطابقة وعدم المطابقة ١٢ منه

قوله عوارض ... المصلحة والمفسدة ١٢ منه

قوله في جميع الجهات ... الاستواء من جميع الجهات والمقاصد ١٢ منه

قوله على ذلك التقدير اى على تقدير الساويات يجوز وقوع المحال لجواز استلزام المحال المحال ... بجواز ان عدم الايثار ليس بمحال ... الاستواء فقد بر ١٢ منه رحمه الله تعالى

حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى فى الكذب لعصمة نبى وانقاذ برى ليس تخلف القبح عن الكذب حتى يلزم تخلف القبح عن الاقبح بل الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا ومع فاعله ههنا ليس حسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب الذى به تحصل عصمة نبى وانقاذ برى واما ترك الكذب الذى يفضى الى الظلم على النبى وقتل البرى واهونهما واقلهما الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا بل الاضطرار سقط لذمته والعدول الى الاهون موجب لمدحه والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لا اخلاص له منها الا بالقاء نفسه فى ماء مغرق له ان يغرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه هالك لا محالة والصبر على الغرق اهون من الصبر على نفحات النار قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزاجان يرد عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الخصم لا يكون الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتى فلا يجامع مع القبيح فايثار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبيحين اقول فى دفعه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبى وانقاذ برے بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لا ينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات يعنى لاجل عروض ضرورة يجيء الحسن فى المحظور القبيح بواسطة دفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامر انه اى الشان يلزم القول بان كلا منهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك يكون كل واحد منهما بالغير ولعلهم اى لعل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمونه اى كون كل واحد منهما بالغير فيه اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير ايضا لكنهم اي القائلين بالحسن والقبح الذاتيين
تخلص عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الاترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لحسن
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما
بعده على انه اي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
لا يتم علينا اي على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة فان
الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه و قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اي الحسن
واللاحسن في مثل قولنا اليوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وايا ما كان
يجتمع النقيضان فان صدق اي صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب عنه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اي كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه
في الغد يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح
ولملزوم حكم اللازم فلملزوم الحسن حسن وملزوم القبح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في
الكلام اليومي لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طبق
ما قرره القاضي عضد في شرح المختصر وتبعه الابهري في حاشيته لكن الاشبه بيانه على وفق ما بينه
التفتازاني في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب
مقام قوله بالعكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب ولا شك في ان

انتفاء القبیح وترکه حسن قال برکت الله الہ ابادی فی شرح ہذا الکتاب فیه ای فی قوله بالعکس نظر
لان لکذب قولنا لاکذبن طریقان احدهما ان یتکلم فی الغد بکلام صادق ففی ہذه الصورة یتحقق
الصدق والکذب والآخر ان لایتکلم بکلام بل یسکت ففی ہذه الصورة کذبه متحقق من غیر الصدق
الا ان یقال المراد الاستلزام فی صورة خاصة ای الاولی لامطلقا انتہی وتقریر الدلیل علی ماقرره
الامدی فی ابکار الافکار وغیره من الشارحین للمختصر وغیره انه یلزم فی الکلام الغدی اجتماع
النقیضین اعنی الحسن واللاحسن بناء علی ان صدق الکلام الغدی یستلزم لکذب الکلام الیومی
وکذب الکلام الغدی یستلزم لصدق الکلام الیومی والصدق حسن والکذب قبیح وملزوم الحسن حسن
وملزوم القبیح قبیح فیلزم اجتماع الحسن والقبح الذی ہو لاحسن فی الکلام الغدی وہو اجتماع النقیضین فی
الکلام الغدی وقال سید الشریف الجرجانی فی حاشیة شرح المختصر ان ہذا ایضا جید ولکن المذکور
فی الکتاب اوفق للمتن لکن التفتازانی اورد النظر علی شرح الشرح علی ہذا التقریر بانه ان ارید
لاکذبن غدا فی الجملة فلا یصدق علی شئ من الکلام الغدی ان صدقه مستلزم لکذب ہذا الکلام وان
ارید لاکذبن غدا فی کل خبر یتکلم به فظاہر ان کذب شئ لایستلزم صدقه وانما الکلام فی المجموع
ولا یلزم اجتماع النقیضین اذا کان الحسن والقبح شرعیین او اضافیین اما الاول فلان عند
التعارض بین الحسن والقبح الشرعیین یسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما
الثانی فلاختلاف المحل اذ الفعل بجہة محل الحسن وبجہة اخری محل للقبح فیختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع النقیضین

<u>وربما یمنع ذلک</u> ای کون حکم الملزوم حکم اللازم حقیقة بالذات فنقول لانم ان ملزوم الحسن
حسن بالذات وملزوم القبیح قبیح بالذات بل بالعرض والمنع ذکره القاضی عضد فی المواقف و
الابہری فی حاشیة شرح المختصر ومیرزا جان ایضا فی حاشیته لانا نری ان المفضی الی
الشر لایکون شرا بالذات بل قد یکون خیرا بالذات مثلا مجئ الرسل موجب لہلاک

[illegible] رحمه الله تعالی منه

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اي التقدير الالٰهي بالعرض و بالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا وبالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
فلذا اقدر الشر واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا فتايد سند المنع بكلام الشيخ في الاشارات
وبينه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة
المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء
كمالاتها وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى و بالجملة فعلم منه ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضي
عضد في المواقف والابهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول
ان الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما
لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطراري
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن و الممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لم يوجد اي لايكون موجودا لحين الوجود ويكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح
المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فما لم يجب الممكن لم يوجد
فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لايمكنه الترك فهو اضطراري لايدخل الاختيار
فيه فلايكون فعل العبد حسنا ولاقبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن
او قبيح فهو فعل المتمكن منه اي القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة
لايتصور الاعلى وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس
بمختار وهو المراد بالاضطراري لايكون حسنا ولاقبيحا واما عندنا فظاهر لانا ننكر عقليتهما مطلقا
وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن
واخصر مما بين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلايكون
حسنا ولاقبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح
عاد التقسيم والافهو اتفاقي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان
يكون اولى غير واجب ومن البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان
الراجح اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى او وقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح
وترجيح المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اي وجوب فعل العبد
بالارادة المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لاينافي الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
بالاختيار اي باختيار العبد لايوجب الاضطرار اي اضطرار العبد في هذا الفعل فان
الفعل الاضطراري ما لايكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة
فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله مانسلم لزوم الاضطرار

[illegible]

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه ثبت من عين هذا الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال فوجب في ذلك الفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا في افعاله وهو كفر فائدة عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شئ وهذا سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة فهو خلاف الضرورة وعند المعتزلة له اي للعبد قدرة مؤثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها وحسناتها والعبد خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني للشر وهو المسمى باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة راوا العبد قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شئ فكيف تكون له قدرة مؤثرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي العبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه لكن عند الاشعري ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة

مع الفعل بلا مدخلية اي مدخلية العبد اصلا لا في الفعل ولا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى
ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم في اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجه الله تعالى
الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد نسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة
الغير الموجودة قالوا ذلك اي هذه القدرة المتوهمة كاف في التكليف اي تكليف الله العباده
بالافعال الاعمال والحق انه اي قول الاشاعرة كقول الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة
فلم تكن في العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن
القول بالجبر لفظا لكنهم قائلون معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد والظاهر
تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثاني بالقصد فلها اي للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل ويخلق الله
الفعل المقصود عنده ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة يعني جرت
عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد المسطور مؤثران في
الفعل فلما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينتقل الى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد ما هو
فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب الاشعرية فاشار الى
جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجود ولا معدوم في نفسه قائم بموجود
فالاحوال هي الامور الاعتبارية التي وجوداتها بمنشئها قال ابن الهمام في التحرير
وعليه اي على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج في التقرير منهم القاضي
ابو بكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اي بخلق الله لان القصد حال والحال
ما لا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل احداث

وهو ابداء امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لا اجل ان
يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذى هو نحو من الامكان
على ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
الخلق لله تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات الا
ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال
لاستحالة الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود
فى الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى
ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى
به الجبر اذ فائدة خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى
الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما
يصح به اى بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال
والاعمال لان تكليف غير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب
اليه الحنفية كانه واسطة بين الجبر الذى هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة
حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة
العبد تاثيرا فى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيما قيل

قوله فائدة خلق القدرة لان اهم الفوائد ان يكون الافعال مخلوقة له واذ ليست كذلك فلا بد ان يكون القصد مخلوقا والا فلا فرق بين القادر وغيره منه سلمه الله تعالى

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد العبد لكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الاله ابادي وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع ما
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك
جزئي به تنبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها الارادة
الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية" وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصدور
الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع
امورا جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي
بالنظر الى المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاجل اي النفع من
تفاريق العصا اي قطعات العصا المكسورة هذا مثل يضرب في شئ كثير النفع وللعرب في قطعات
العصا المكسورة فوائد فلهذا يقال ان هذا النفع من تفاريق العصا قالت الاشاعرة في الاستدلال
على كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بمحض جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

ان مولوی الفطرة الالهية
للمصنف
اسم رسالة مفهومها
مسئلة الاختيار

او التحريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول و
الحكم على خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى
فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا و بالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا
فى الحكم وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى
الحكمة لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاهما لاجل الحكمة بالاختيار
والوجوب للاختيار لا يوجب الاضطرار قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا
لا شرعيا لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل
البعثة لان القبيح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز
العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان
ههنا مظنة سوال بانا لا نسلم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفى
وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى
التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله
تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل ما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب
الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم
رسولا اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما
يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب
نظرا الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ينافى عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اى حين عدم البعثة قد كان لهم اى للناس العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعذاب لئلا يعذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على الله حجة و اقول ايضا فى الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع الحكم ونحن اى معشر الحنفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل فى درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اى المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدسون من مكذبى الرسل بدلالة السياق اى بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اى اهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين فى الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدى نفعا فان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك اولى و المعتزلة اوّلوا الرسول الواقع فى الآية بالعقل فانه اى العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من تأويلاتهم منها
ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى وما
كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي
لا سبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اي اسكاتهم
وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة الافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اي امر الرسل
المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما ادعينا فيقول المكلف المنكر
لا انظر في المعجزات ما لم يجب علي النظر في المعجزات اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه
ولا يجب علي النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب لفرض الا بالشرع
فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل
واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
النظرية الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية ليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة

قوله الى غير ذلك من تأويلاتهم ان خصوص الرسل ليس بمراد بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي ومنها ان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوفيق ولا يخفى عليك ان هذه التأويلات بعيدة عن ادراك الطبائع السليمة ١٢ منه

قوله فيقول اي المكلف ١٢ منه

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان وجوب النظر موقوف على افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل لا يثبت الا بالنظر الدقيق والموقوف على النظري نظري فتأمل ١٢ عبد السميع منه

وقد انكرها السمنيون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لاتتم الا
بالنظر وقد منعها الصوفية وان ما لايتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لايثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لايجب النظر مالم انظر وتقريره
انا لانسلم ان الوجوب اي وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اي وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب
النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع
عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لايتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اي وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي الغير العاقل لان الغافل من لايفهم الخطاب النازل
عليه والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اي المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لايجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب بانا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لايتوقف على النظر لكن لايعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر مالم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اي المكلف ان يمتنع عما لم يعلم

واجب به فله ان يمتنع عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامتثال ما لم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية
شرح المختصر توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفا او عادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن والقبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير ليثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهي
الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار
المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبى لمظهر المعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب واما
على المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص
فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

ط قوله لولاه لم يمتنع فيجاب بانا لا نسلم امتناع الكذب على الله واستحالة اظهار المعجزة على يد الكاذب

انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال مرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح و
الذم والنقص في الصفات لايرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والقبح
المتنازع فيه لايكون في غير الاختياريات فممنوع بانا لانسلم رجوع النقص في الافعال الى
القبح العقلي المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية لان ماينافي الوجوب الذاتي
الذي هو الكمال كيفا اي صفة كان ذلك المنافي او فعلا من الاستحالات العقلية
التي لانزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكيف المنافي للوجوب من
الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعد الفعل المنافي للوجوب الذاتي
من القبح العقلي المتنازع فيه لامن الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اي لكون ما
ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبته اي اثبت كون الكذب
نقصا مستحيلا اتصافه تعالى به الحكماء الذين هم غير متدينين بدين ولايستندون
اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
اي المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اي الامتناع مذهبنا
اي الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب الطائع نقص يستحيل عليه
تعالى اذ لوكان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في النقصية وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وقولهم ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام مسئلة

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذهب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو اعنے بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانخفاض اعنی تسلیم کون العقل حاکما یعنے قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان للعقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم علی العبد المنعم علیہ ونفی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر ان المراد بالتنزل ہو الانتقال من مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام الشرعیۃ اصلا الی موافقۃ الخصم وتسلیم ان العقل حاکم فی الجملۃ انتہی وقال السید فی حاشیۃ علی شرح المختصر وکان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا وبیان فسادہا بین المسئلتین یعنے وجوب شکر المنعم وکون الحکم لافعال العقلاء قبل الشرع اللتین ہما من فروعہا المعتبرۃ اظہار سقوط کلامہم فی فروعہم بناء علی اصلہم کسقوط کلامہم فی اصلہم انتہی شکر المنعم لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدی فی الاحکام شکر اللہ تعالی عند الخصوم لیس ہو معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ وانما ہو عبارۃ عن اتعاب النفس والزام المشقۃ لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیۃ والجزم الی الخصائل الحسنۃ کذلک وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ولیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین والشکر للہ تعالی ونحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ والاتیان بالمستحسنات العقلیۃ والمنعم ہو الباری سبحانہ وتعالی انتہی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد جمیع ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الی مطالعۃ مصنوعاتہ والسمع الی تلقی اوامرہ نص علیہ السید والابہری ومیرزاجان الشیرازی فی حواشیہم علی شرح المختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعۃ فی التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی کشف البزودی عن القواطع وذہب طائفۃ

من اصحابنا الی ان الحسن والقبح ضرب بان ضرب یعلم بالعقل کحسن العدل والصدق النافع وشکر النعمة وقبح الظلم والکذب الضار ثم فیه والیه ذهب کثیر من اصحاب ابی حنیفة الامام خصوصا العراقیین منهم وذکر الاسنوی فی شرح المنهاج والیه میل الامام فخر الدین الرازی فی بعض کتبه الکلامیة استدل علی مذهب الاشعری فی مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحریر وغیرها بانه ای بان الشکر لو وجب عقلاً لوجب لفائدة والا کان عبثاً والعقل لا یوجب العبث ولا فائدة لله تعالی لتعالیه عنها ای عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة والله تعالی منزه عن ذلک ولا للعبد اما فی الدنیا فلانه ای الشکر مشقة علی النفس لاحظ لها فیه وما هو مشقة بلا حظ لا یکون فائدة للعبد فی الدنیا واما فی الاخرة فلانه ای الشان لا مجال ای لا طاقة للعقل فی درک ذلک ای امر الاخرة فان امور الآخرة من الغیب الذی لا یدرک بالعقل اقول فی الجواب عن هذا الاستدلال اخذاً مما ذکره السید فی حاشیته علی شرح المختصر بقوله قیل فیه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراک حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الاخرویة فکیف یسلمون عدم المجال باستقلاله انتهی بعد تسلیم ما ادعاه المعترض له من کون العقل حاکماً بالحسن والقبح کما هو ای التسلیم معنی التنزل لان معنی التنزل القول بعد تسلیم ما ادعاه المدعی القول بانه ای الشان لا مجال للعقل فی درک الآخرة مشکل اذ تسلیم کون العقل حاکماً تسلیم المجال له علی انه ای الشان لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجوب

[Marginal glosses, handwritten:]

له قوله استدل ... (partly legible)

[illegible marginal notes]

مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شئ ما لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزل ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اى مطلق الوجوب وفي لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب الشكر فكلمنا فيه مع قطع النظر من صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقًا مع ان المشقة لا تنفى الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم ان المشقة تنفى الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة و سلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سند لما قال ان المشقة لا تنفى الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلًا بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اى الشكر يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه اى بترك الشكر وهو دفع المضرة وكلما كان كذلك اى كل شئ كان مستلزمًا للامن من احتمال العقاب بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعوض ما قالت المعتزلة في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين اولا بانه اى الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور والشكر

لایکون الا بصرف القلب والجوارح الی ما خلقا لاجلہ فیکون الشکر قبل الشرع بدون
امر الرب تعالیٰ تصرفاً فی ملک الغیر بغیر اذنہ والتصرف فی ملک الغیر بدون
اذنہ حرام فیکون الشکر حراماً ویجاب عن ہذہ المعارضۃ بہذا الوجہ بانا سلمنا ان
الشکر قبل الشرع وان کان تصرفاً بغیر الاذن الشرعی لکن لا نسلم انہ تصرف بغیر
الاذن مطلقاً بل ہو تصرف بالاذن العقلی وہذا الاذن اذن من اللہ
تعالیٰ فان العقل رسول باطن عند المعتزلۃ علی انہ ای التصرف فی الشکر مثل
الاستظلال بجدار الغیر والاستصباح بمصباح الغیر فکما انہما لا حاجۃ الی الاذن فیہما
فکذا لا حاجۃ الی الاذن فی الشکر لعدم تضرر المالک بالتصرف فی ملکہ وثانیاً بانہ
ای الشکر علی نعمہ یشبہ الاستہزاء باللہ تعالیٰ بوجہین احدہما ان لایکون للنعم قدر
یعتد بہ بالنسبۃ الی مملکۃ المنعم وعظمتہ وثانیہما ان لایکون شکرہا مما یلیق بمنصب المنعم ونعم اللہ
الفائضۃ علی العبد لیس لہا قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی عظمتہ وملکوتہ والشکر الذی یفعل العبد
لاجلہا لایلیق بکبریائہ لانہم عنوا بہذا الشکر النظر فی معرفۃ اللہ تعالیٰ لیعلم انہ واحد قادر
عالم فمثلہ کمثل فقیر یتصدق علیہ ملک عظیم یملک البلاد شرقاً وغرباً کسرۃ من الخبز او قطرۃ
من الماء فان ما انعم اللہ تعالیٰ علی عبادہ بالنسبۃ الی کبریائہ وخزائن ملکہ اقل من
نسبۃ اللقمۃ الی خزائن الملک فطفق الفقیر یشکر فی المحافل العظیمۃ باشارۃ الاصبع
الی الملک العظیم بانہ متوحد بالملک واعطاء کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء ولما لم
یلق ہذا بمنصب ذلک الملک یعد استہزاء فالشکر یشبہ الاستہزاء وکلما یشبہ الاستہزاء
فہو حرام فالشکر حرام قال الفاضل میرزا جان فی حاشیتہ علی شرح المختصر لم
یقل انہ استہزاء لانہ مندفع بان الاستہزاء انما یتحقق بالقصد لکن ذلک مما یعد

استہزاء وکان فی صورۃ ففیہ سوء الادب یجب ان یحترز عنہ وذلک کما قال الاشاعرۃ
ان اسماء اللہ تعالی توقیفیۃ لاحتمال سوء الادب فیہ بناء علی جواز فہم
معنی منہ غیر مقصود وفیہ سوء الادب فقال انتہی وهو ای المذکور فی
المعارضۃ بالوجہ الثانی ضعیف لانا نمنع الکبری بانا لانسلم ان کلما یشبہ الاستہزاء
فہو حرام فان المعتبر عند اللہ الاخلاص بالنیۃ الخالصۃ فکل ما صدر عن العبد
وہو صالح للتعظیم فی الجملۃ بالنیۃ الخالصۃ فہو خیر البتۃ وایضاً لانسلم ان الشکر
یشبہ الاستہزاء فان الشرع ورد بوجوب الشکر وکیف یقال ان الشرع
ورد بوجوب ما یشبہ الاستہزاء اذ الشبیہ بالاستہزاء قبیح والقبیح
لایکون واجبا فتدبر اشارۃ الی الدقۃ مسئلۃ لاخلاف لاحد من اہل
السنۃ والمعتزلۃ القائلین بان الحکم من الشرع او العقل فی ان الحکم وان کان
ای الحکم فی کل فعل قدیما عند اہل السنۃ فان الحکم عندہم عبارۃ عن خطاب
اللہ الازلی القدیم المتعلق بافعال المکلفین اقتضاء وتخییراً او الحکم حادث
عند المعتزلۃ لان الحکم عندہم عبارۃ عن الوجوب والحرمۃ وغیر ذلک وہذہ الامور
معللۃ بعلل حادثۃ بارادۃ العبد عندہم فتکون حادثۃ فیکون الحکم حادثا
لکن یجوز ان لایعلم قبل البعثۃ ای قبل ارسال الرسل بعض منہ
ای من الحکم بخصوصہ ای من حیث انہ خاص یعنی لاخلاف لاحد من
الفریقین اعنی اہل السنۃ والمعتزلۃ فی ان الحکم یجوز ان لایعلم منہ بخصوصہ
قبل البعثۃ وان کان الحکم قدیما عند اہل السنۃ فالکل متفقون فی عدم العلم
ببعض من الحکم بخصوصہ وان افترقوا بان الاشاعرۃ وجمہور الحنفیۃ قائلون بانہ

لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون بعدم علم
البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين بعقلية
الحكم فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى
ذات الفعل لكن منه اي من الفعل ما اي فعل لا يدرك العقل
جلة الحسن والقبح فيه اي في هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم الحكم
الذي بناؤه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان واما
عند غيرهم اي غير المعتزلة فلان الموجب اي موجب الحكم وان كان الكلام
النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره اي ظهور الحكم بالتعلق اي تعلق
الكلام النفسي القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو
اي التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم متعين اي معين قبلها
اي قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اي عند
اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التي
قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة ان
الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي
والعراقيون والشافعية وفي التفسير الاحمدي هو مذهب طائفة وفي الدر المختار
هو راي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه لم
ينقل عنه في صحيح الا ما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

فی شرح المنار المصنف ہو مذہب بعض اہل الحدیث وفی الحاشیۃ والصحیح ان الاصل فی الافعال التحریم وہو مذہب علیؓ دائمۃ من اہل البیت ومذہب الکوفیین منہم ابو حنیفۃ وفی التفسیر الاحمدی الاصل عند الجمہور الحرمۃ وایضاً فیہ وعند الشافعی الاصل ہو الحرمۃ فی کل حال وفی الاشباہ نسبہا الشافعیۃ الی ابی حنیفۃ وقال صدر الاسلام فی اصولہ ان بعد ورود الشرع الاباحۃ فی الافعال الکائنۃ فی الاموال کالبیع والاکل مثلا والحظر فی الافعال الکائنۃ فی الانفس کالقتل وقطع العضو والایلام بالضرب والتصرف علی الفروج مثلا فقیل ہذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبلہ بالادلۃ السمعیۃ ای دلت تلک الادلۃ علی ان ما لم یقم فیہ دلیل التحریم ماذون فیہ عند اہل الاباحۃ او ممنوع عنہ عند اہل الحظر وقولہ فقیل خبر لقولہ اما الخلاف المنقول آہ وہو جواب سوال مقدر تقریرہ انہ لما تحقق انہ لا حکم عند الاشاعرۃ قبل الشرع فکیف یصح عنہم القول بان الاصل الاباحۃ او الحرمۃ لان کلا من الاباحۃ او الحرمۃ حکم ولا حکم قبل الشرع وحاصل الجواب ان ہذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلۃ السمعیۃ لا قبلہ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الظاہر من کلام الاصولیین ان ہذا الخلاف فی الافعال قبل الشرع واما المعتزلۃ فقسموا الافعال الاختیاریۃ وہی التی یمکن البقاء والتعیش بدونہا ای بدون ہذہ الافعال کاکل الفاکہۃ مثلا فی البقاع التی غذاء اہلہا غیر الفواکہ والثمار لا فیما غذاء اہلہ الفواکہ والثمار وفی التغییر اشارۃ الی ان الاختیاریۃ ہہنا لیست بالمعنی المشہور الی ما تدرک فیہ قبل الشرع جہۃ محسنۃ ای موجبۃ

لہ قولہ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الذی یظہر من تتبع کلام الاصولیین ان الخلاف فی [illegible]

الحسن او جهة مقبحة اي موجبة للقبح يعني الى افعال يوجد فيها طريق يقتضي
العقل بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام
الخمسة المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعني
لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد
طرفيها من الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح
فهي محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهي واجبة وعلى الشق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهي مندوبة واما ان
يشتمل الترك على الحسن فهي مكروهة وعلى التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهي المباحة والى ما ليس كذلك اي الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعني قسم الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اي للمعتزلة
فيه اي فيما ليس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اي
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية
لا سيما العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة
وشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة
وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة لعارض النهي
كذا في التقرير شرح التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي هي مباحة عند
المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء - اي من الشافعية والحنفية كما قال في
المحصول والمنتخب انتهى تحصيلا لحكمة الخلق اي خلق الاشياء

والافعال دفعا للعبث يعنے لو لم تكن الاشياء مباحة فاتت حكمة الخلق وفائدته التي هي انتفاع العبد واذا فاتت الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلاً مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلاً وربما يمنع الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتے يلزم العبث بجواز ان الله تعالے خلق الاشياء ليشتهيها الخلق فيصبر فيثاب عليه فتحصل الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب فے المختصر هذا المنع بقوله قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهے وشرحه القاضي عضد فے شرح المختصر بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه خلقه ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثاني الخطر اے الحرمة وثبوت الحرج فے حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما فے التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية وابن ابي هريرة من الشافعية كما فے شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير بغير اذنه يعنے لو لم يكن الاصل الخطر بل يكون الاصل الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالے فان الاشياء كلها ملك له بغير اذنه وقد مر فے مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن عقلي وقد يكون التصرف فے ملك الغير بدون الاذن جائزاً اذا لم يلحق المالك ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير ولا يرد عليهما اى علے القول بالاباحة والقول بالخطر انه كيف يقال بالاباحة والخطر للعقليين قبل الشرع وقد فرض انه

له قوله وربما يمنع الاستلزام الى ما سيأتي في المختصر من انه اذا خلق الله الاشياء يشتهيها فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ... رحمه الله تعالى

لا حكم ١٨ اى للعقل بحسن ولا قبح فيه اى فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه يعنى ان الكلام فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع بين المتنافيين لان الفرض اى المفروض ان لا علم لعلة الحكم تفصيلا اى فى فعل فعل ولا ينافى ذلك العلم اجمالا لا نحكم العقل فيه بالاباحة او الحظر اجمالا لا يجب العلم الاجمالى لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا فى قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح خلافا مما ذكره القاضى عضد فى آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذى لم تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة او الحظر فى نفس الامر فان فرض علم العلم بالحكم فى فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا فى نفس الامر او الاباحة

أيتهم الاباحة او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في
نفس الامر وهما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل
لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اي التنافي
وههنا الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اي المتضادين
شئ واحد فتامل لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر
بل بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا
تضاد بين الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة ولا
ادري ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب
والبيضاوي في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي
عضد في شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال
عبد القاهر البغدادي ويفسر التوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع
لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر
في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة
هذا القسم يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع
الا ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء انتهى والتوقف قول بعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة لاهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي من الشافعية
واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر

البغدادي وهذا اي التوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وهذا وبشر المريسي
وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي
وقال ابن ابي الدنيا في الشرح ناقلا عن المنتقى نص والصحيح من مذهب اهل السنة
ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل
فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي
في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
ابي بكر وعمر وعثمان واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة راي المعتزلة
انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى ما
نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة
بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك
عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما تتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري
بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي
كون الحكم المعين من الخمسة ثمه وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية
اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة
كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فنذكر لعله
اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر

الى الفعل بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف وقيل حاصل قوله
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضى التوقف
فى خصوصية الحكم لا فى نفس الحكم فلا ينافى العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول بالتوقف
بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفى قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تنبيه الحنفية
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اى بمعنى ثبت فى ذات
الافعال وبغيرها اى بمعنى ثبت فى غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق
القلبى للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فى جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا
يسقط وجوب الايمان بهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان
بضده وهو الكفر اى ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
فى الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت الخ جملة مستانفة لتعليل السقوط والى
ما هو حسن بغيره اى بغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اى بما هو حسن لنفسه
وهو اى الملحق بالاول فيما اى فى الغير الذى لا اختيار
للعبد فيه اى فى ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة فى ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف
البيت ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس [illegible] القهر ومن البيت

لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
عما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها بالقهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررناه كلام المصنف رحمه الله
تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح ورد كلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى اى ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله الملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
اى الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى في الاولين
والتشبيه بعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية
واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الحد
ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة وانما اعتبرت الوسائط في
هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم اعنى الكفر

حاشية: قوله واقره التفتازاني في التلويح ورد كلام فخر الاسلام اليه ... فيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها ... ١٢ منه عفى عنه

والمعصیة والاسلام کما ہو قول الجمہور او اعلاء کلمة اللہ والزجر للجانی
عن المعاصی وقضاء حق المیت المسلم کما ہو قول صدر الشریعة باختیار
العبد بخلاف الوسائط فی القسم الثالث وهکذا اقسام القبیح
فمن القبیح قبیح لعینه قبحاً لایحتمل السقوط کالشرک والزنا وقبیح لعینه قبحاً
یقبل السقوط کاکل المیتة یسقط قبحه فی المخمصة وقبیح لغیره غیر ملحق بما هو
حسن لنفسه کصوم یوم العید فانه قبیح لاجل کونه اعراضاً عن ضیافة اللہ تعالے
وکالبیع وقت النداء فانه قبیح لافضائه الی فوات الجمعة واما القبیح لغیره الذی
ہو ملحق بالقبیح لعینه لم ار بیانه فی کلام القوم وان کان مثاله الغصب فانه انما
حرم لتعلق حق الغیر لکن ہذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبیحا بالذات الامر
المطلق مجردا عن القرینة الدالة علی خصوص الحسن من الحسن لنفسه
او لغیره فقوله مجردا حال کاشفة عن معنی الاطلاق ہل ہذا الامر المحسن
لنفسه یعنی یقتضی حسن المامور به لعینه لا یقبل السقوط اصلا کما
اختاره شمس الائمة السرخسی ہذا النقل غیر مطابق للاصل فان السرخسی
قال والاصح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور به لعینه ولم یوجد فی کتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغیره کما فی البدیع ظاہر العبارة یدل علی
انه مختار صاحب البدیع ولیس فی کلامه ما یشعر بالاختیار حیث قال لما
اقتضی الامر الایجاب وہو اعلی انواع الطلب اقتضی اکمل انواع الحسن
الشرعی وہو کون المامور به حسنا لعینه الا بدلیل وہو اختیار شمس الائمة وقیل
دال لغیره لثبوته اقتضاء انتہی لثبوت الحسن فی المامور به اقتضاء

اى لضرورة كون الآمر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها
فثبت به اى بالاقتضاء الادنى الذى يكفى لدفع الضرورة وهو الحسن
لغيره

الباب الثانى

من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التى
فى الاحكام من مقالات المبادى فى بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا
اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام نحو
الغير للافهام قاله القاضى عضد فى شرح المختصر وهذا معناه بحسب اصل
اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم
المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الاصلى كذا ذكر السيد فى حاشية شرح
المختصر وقال الفاضل القراباغى فى حاشية اقول ما سيأتى فى الشرح
اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب
نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى
النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول اليه
والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه
منه على انه معنى مجازى له انتهى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان الخطاب هو
التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من فى حكمه لكن مرادهم ههنا
بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفسانى لانه الحكم الشرعى لا توجيه
ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز
من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الآمدى فى الاحكام
الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ

عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو متهيئ
لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبئ عنه
شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب الى الله
تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا لله تعالى
فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور به فقد ثبت
حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه
اجيب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرهما كاشف عن الايجاب
الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اي البالغ العاقل خرج به ما
ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى وفي
التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي الاوضح
بفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما بافعال المكلفين ليتناول
ما لا يعم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهادة خزيمة
وحده اقتضاء اي طلبا وهو اما طلب الفعل او طلب الترك وكل واحد
منهما اما حتما او غيره او تخييرا اي اباحة فنحو والله خلقكم وما تعملون
ليس منه اي من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار بخالق لهم وههنا
اي في حد الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اي الحد المذكور
لا ينعكس اي لا يكون جامعا فانه يخرج منه اي من الحد المذكور

الاحکام الوضعیۃ التی وضعها الشارع لبیان تعلق شئی لشئی بکونه سببا او شرطا او رکنا او مانعا کالخطاب بان الدلوک سبب لوجوب الصلوۃ والطہارۃ شرط لها والقراءۃ رکن لها والنجاسۃ مانعۃ عنها فمنهم ای من الاصولیین من زاد فی حد الحکم قیدا او وضعا فان الاحکام الوضعیۃ کلها بوضع الشارع وتحصل بجعله فان الدلوک انما صار سببا لوجوب الصلوۃ بوضع الشارع له وجعله ایاه سببا له وعلی ہذا القیاس الشرط والرکن والمانع قال ابن الہمام فی التحریر والاوجه دخول الوضعی فی الجنس اذا ارید للاعم ویزاد او وضعا انتہی وذہب صدر الشریعۃ فی التوضیح الی ان الحق زیادۃ قید الوضع وتعقبه التفتازانی فی التلویح ومنهم من لم یزد قیدا وضعا فتارۃ یمنع خروجها ای خروج الاحکام الوضعیۃ من الحد وہو قول الامام الرازی فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء الصریحی وہو الاقتضاء بدلالۃ واضحۃ کما یدل اقیموا الصلوۃ علی اقتضاء اقامۃ الصلوۃ والضمنی وہو الاقتضاء الذی لا یکون صریحا وکذا الدلوک اعم من الصریحی والضمنی وفی الاحکام الوضعیۃ اقتضاء وتخییر ضمنی اذ معنی جعل الدلوک سببا لوجوب الصلوۃ وجوب الاتیان بالصلوۃ عند الدلوک ومعنی جعل الطہارۃ شرطا للصلوۃ ہو صحۃ الصلوۃ عند الطہارۃ وقس علی ہذا القیاس فی التقریر شرح التحریر لان وضع السبب لاقتضاء للفعل عنده ای السبب فمعنی جعل الدلوک سببا او دلیلا للصلوۃ وجوب الاتیان بها عنده فرجع الی الاقتضاء ومعنی جعل النجاسۃ مانعۃ من الصلوۃ حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الی التخییر

لکن فی ورود ... [illegible] ... السببیۃ ... [illegible] ... بالقضاء ... [illegible]

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن اشار
الى توجيه بهذا القاضي عضد الدين و انما نفاه المصنف ابن الهمام صاحب
التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع
السابقة حجة دالة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير
تعميم الاقتضاء يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعا فاجاب
عنه بقوله والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتباران
اعتبار انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار ما لم يدل عليه دليل مانع عنه فبهذا
الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها حكما ممنوع
وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما
قررنا لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل
كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل غير
مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في النحرير ان الوضع مقدم
عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء اذ المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر فلا
يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

له قوله لا يضر فان الاقتضاء الاعم يصدق على السببية ايضا وان البعض عليها الاقتضاء الضمني بلا واسطة [illegible] الوضع على ما يجيء ان شاء الله تعالى

يعنى للاقتضاء معنيان الاول خاص والثانى عام وماهو مؤخر عن الوضع معنى خاص ويقال له اقتضاء صريحي وماهو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء الصريحي والاقتضاء الضمني والماخوذ فى التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص

وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من الحكم فانا لا نسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة اى لا مضائقة فى اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا اصطلاح غيرنا قال المحلى فى شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الآتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثانى من جانب المعتزلة

ان الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى اريد بالخطاب ههنا الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت لا الكلام اللفظى الدال عليه هو قديم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث لثبوت النسخ فى الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه كالحكم لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب

والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلى ثابت بذاته تعالى كالخطاب فصح تعريفه بالخطاب

فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبى

من مندوبية صلوة وصحة بيعه عند اذن الولى كما هو مذهبنا ووجوب

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما اتلفه الصبي من مال الغير اولا ثم اداءه
على الولي واجيب بانه اي الشان لاخطاب للصبي وانما الخطاب للولي
النص يحض اي تحريض الولي الصبي على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان
الولي مندوب بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اي للولي الثواب اي ثواب التحريض وعليه اي على
الولي الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبي عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقلي
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اي بكون الماتي به
موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل ولله وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه لتكليف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فقال انتهى ولعل في قوله فقال اشارة
الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة
الصبي الذي لا ولي له لغوا واجيب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتب الثواب
له اي للصبي على فعلها على وجه ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من
فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مغاير له
مرتب عليه واجاب عنه التفتازاني في التلويح واقتفاه الميرزا جان في

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لايرد الاعتراض عليه فانه
مصرح بان لاحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على
الولي وايضا فيه اشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد
وماذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست ممانحن فيه والمراد في
كون بيع الصبي صحيحا الصحة التي هي مقابل الفساد ولانسلم انه امر عقلي بل هو امر
شرعي البحث الرابع انه اي الشان يخرج عن حد الحكم ما يثبت اي
الاحكام التي تثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع و
القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين من
امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها اي الاصول الثلثة
كاشفة عن الخطاب اي خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها ادلة
الاحكام فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب ولما كان
لقائل ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفسي فعد الثلثة من الكواشف
دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يستلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما كانت
الكواشف الثلثة اصولا وحينئذ تكون الاصول خمسة لا اربعا اجاب عنه بقوله و

اما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه اي
نظم القرآن كاشف عن الكلام النفسي فلان الدال اي الكلام اللفظي الذي
هو نظم القرآن كانه المدلول اي كانه عين الكلام النفسي والكاشف يكون
مغايرا لما هو كاشف له ولما كان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف مخالف
لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس [illegible] الرسول صلى الله عليه وسلم ١٢ منه [illegible]

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في النصوص عليه لامثبت
له بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اي القياس اصل ح في المظهرية
واظهر في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
السنة والاجماع اذ لايحتاج في اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما
وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون الكلام
ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب في
المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس
بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير
الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق انه
ان فسر الخطاب بما اي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اي نفع افهامه
حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام يصدق عليه
في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا ومالا وان فسر الخطاب
بما اي بالكلام الذي افهم اي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام لايصدق عليه في الازل انه
وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
خطابا فيما لايزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر و
ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام
الشامل بحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى
المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى وينبغي عليه

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى عضد فى شرح
المختصر الخلاف فى انه اى الكلام حكم فى الازل ويصير حكما فيما لا يزال فمن ذهب
الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل ومن
ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال ذهب
الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف من
حد الحكم والابحاث المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم الاقتضاء
اى الطلب الماخوذ فى حد الحكم ان كان حتما اى وجوبا لفعل غير
كف فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر
النفسى اى عين الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى حتم فعل وهو عين
الامر او كان الاقتضاء ترجيحا لفعل غير كف فالندب اى فالحكم الندب او
كان الاقتضاء للكف حتما فالتحريم اى فالحكم التحريم او كان الاقتضاء للكف
ترجيحا فالمكروه اى فالحكم المكروه والتخيير اى تساوى الفعل وعدم
الماخوذ فى حد الحكم الاباحة يعنى الحكم بالتخيير يسمى اباحة والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار نفسه
واما تقسيم الحكم باعتبار الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال
عليه المنقول اليه فكذلك عند الحنفية والحنفية لما وجدوا احكام الاحكام التى
تثبت بدليل قطعى مخالفة لاحكام الاحكام التى تثبت بدليل ظنى لاحظوا حال
الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتضاء اى الطلب الحتمى لانه العمدة فى الباب
فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطعى اى بدليل
لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض ان كان فعلا

الطلب للفعل و الحکم التحریم ان کان ذلک الطلب للکف او ثبت الطلب الجازم بظنی ای بدلیل فیہ شبہۃ فالایجاب فالحکم الایجاب ان کان ذلک الطلب للفعل و الحکم کراھۃ التحریم ان کان ذلک الطلب للکف ویشارکانہما اے یشارک الایجاب وکراہۃ التحریم الافتراض والتحریم فی استحقاق العقاب بالترک ای یشارک الایجاب الافتراض فی الاستحقاق العقاب بترک فعلہما و یشارک کراہۃ التحریم التحریم فی استحقاق العقاب بترک الکف یعنی لافرق بین الفرض والواجب فی استحقاق العقاب بترک فعلہما وکذالک لافرق بین الحرام والمکروہ تحریما فی استحقاق العقاب بترک الکف عنہما ومن ھھنا ای من اجل مشارکۃ الواجب الافتراض فی استحقاق العقاب بترک الفعل ومشارکۃ المکروہ تحریما الحرام فی استحقاق العقاب بترک الکف قال محمد رح کل مکروہ حرام بتجوزا فی لفظ الحرام بارادۃ استحقاق العقاب بترک الکف للقطع بان محمدا لایکفر جاحد الوجوب والمکروہ تحریما کما یکفر جاحد الفرض والحرام و الحقیقۃ من الکلام لا المجاز منہ ما قالاہ ای ابوحنیفۃ وابویوسف انہ ای المکروہ الی الحرام اقرب منہ الی الحل لاعین الحرام لان المکروہ ماثبت بدلیل ظنی والحرام ماثبت بدلیل قطعی وبینہما فرق فالنزاع لفظی لامعنوی لان قول محمد محمول علی التجوز وقول الشیخین محمول علی الحقیقۃ ھذا ای خذ ذا واحفظ و لما کان فی کلام الاصولیین وہم التدافع بانہم قسموا الحکم مرۃ الی الایجاب والتحریم ومرۃ الی الوجوب والحرمۃ اشار المصنف الی دفعہ بقولہ

واعلم انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم
واخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما في
اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين
على المسامحة باستعمال لفظ الحكم في غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب والحرمة
بلا قصد بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم و
هو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اى بعض العلماء على انهما اى
الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
يعني ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة
والتحريم فان معنى قول الله تعالى افعل القائم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى
الى الحاكم تعالى لقيامه به سمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى اى
الفعل المطلوب بقوله افعل سمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى
نفس قوله افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في
التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب مترتب على الايجاب يقال
اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد اذ لا شك في ان المترتب و
المترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب بمنع
المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقي بين المترتب والمترتب
عليه مستندا بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار
آخر ومرجعه اى مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى
ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشئ على نفسه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه فی حاشية شرح المختصر

وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة

الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف

يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شئ تحت المقولتين

باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ

باعتبارات شتى اے مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما

كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متبائنة بالذات فلا تتصادق على شئ واحد

ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة فی دعوے

الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية [1]

لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسی الذی هو الكلام النفسی امر واحد من

مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبار فيصدق عليه باعتبار

انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اى هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه الى الفعل المفعول

انفعال اے هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين فی شرح هذا الكتاب

ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا والتاثر كذلك وهما من المقولات

والثانی التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر كذلك كما فی افادة النار الحرارة

فی الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال

بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل

مجازا واعتبارا وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة

ليس بممتنع فلا يرد [2] ما قيل فی حاشية شرح المختصر

---

[1] قوله تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم ... فان الخطاب النفسی الذی هو الكلام النفسی ... مقولة الكيف ... الفعل والانفعال حقيقة ...

[2] قوله فلا يرد ما قيل ...

لمیرزاجان بعد ذکر قول السید رحمہ اللہ تعالے حاصلہ ان الشیخ الرئیس فی
الشفاء صرح بان المقولات متباینۃ فلا تصادق فان
قلت بالاعتبار فان مراد الشیخ من المقولات المقولات الحقیقیۃ لا الاعتباریۃ
وکذلک لا یرد ما نقلہ میرزاجان فی الحاشیۃ المذکورۃ عن حاشیۃ شرح
المطالع للسید رحمہ اللہ تعالے حیث قال وذکر قدس سرہ فی حاشیۃ المطالع
المقولات متباینۃ بالضرورۃ فلا یندرج ما تصدق علیہ احدہما فیما تصدق
علیہ الاخرے والا تصادقت علیہ المقولتان مقابل الاولے فی الجواب ان
یقال من قال بان الوجوب ہو نفس الایجاب والقصاف الفعل بہ لا من حیث قیامہ
بالفعل بل من قبیل القصاف الشئی بحال متعلقہ ولہذا قال بعض الاصولیین معنی
قولہم الفعل واجب انہ ذو وجوب لا ان الوجوب قائم بہ کیف یسلم ان الوجوب
من مقولۃ الانفعال او الکیف علی ان کون الایجاب من مقولۃ الفعل غلط لان
المراد منہ لیس ہو التاثیر لانہم جعلوہ من قبیل الصفات لانہ من قبیل اقسام
الکلام النفسی عندہم فالاعتراض غلط فی غلط ولا یحتاج فی دفعہ الی منع
المقدمۃ الضروریۃ انتہے ولما فرغ المصنف عن تقسیم الحکم التکلیفی الذی ہو الخطاب التکلیفی شرع
فی تقسیم الحکم الوضعی الذی ہو الخطاب الوضعی فقال ثم خطاب الوضع
ای خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف بغیر اقتضاء وتخییر الذی وضعہ اللہ لبیان
تعلق شئی بشئی اصناف منہا ای من اصناف الحکم علی الوصف ای
وصف الشئی بالسببیۃ ای بکونہ سببا للحکم والسبب فی الاصطلاح
ہو الوصف المنضبط الذی دل السمع علی کونہ معرفا لثبوت حکم شرعی

و هے اے السببیۃ بالاستقراء نوعان وقتیۃ منسوبۃ اے الوقت کالدلوک اے میلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ فان سببیۃ الدلوک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقولہ تعالے اقم الصلوۃ لدلوک الشمس و معنویۃ منسوبۃ اے المعنے الذی غیر الوقت کالاسکار للتحریم لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام کل مسکر حرام رواہ مسلم وغیرہ ومنہا ای من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف مانعا وھو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون مانعا للحکم لا للسبب بان یکون السبب موجودا لکن لا یترتب علیہ الحکم المسبب لمانع یمنع ترتب الحکم کالابوۃ اے کون الشخص ابا الشخص فی القصاص فانہ اذا قتل الاب ابنہ لا یحکم بالقصاص مع وجود سبب القصاص وھو القتل ظلما فالابوۃ منعت حکم القصاص مع وجود سببہ او یکون مانعا للسبب ای لسببیۃ السبب کالدین فی الزکوۃ فالدین منع المال البالغ للنصاب الذی ھو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونہ سببا لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالک للنصاب لا یجب علیہ الزکوۃ ومنہا ای من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف شرطا والشرط ما یکون عدمہ مانعا عن الشئ وھو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون شرطا للحکم کالقدرۃ للتسلیم اے لتسلیم المبیع للمشتری للبیع ای لصحۃ البیع التی ہی حکم فان القدرۃ شرط لصحۃ البیع وجوازہ او یکون شرطا للسبب کالطہارۃ فی الصلوۃ فانہا شرطت فے الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ وسببہا اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالی والتعظیم یفقد بفقدان الطہارۃ

هذا اى خذ ذا واحفظ والآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى حد
الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع وواجب
الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا
للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب على ما
زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر باثبات
الطرد انتصارا لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن والقبح عقليان
عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب او استحقاقا
عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان
العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة و
الشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو و
الحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاز الوعيد بالعقاب

علی من ترکہ و لما رد ہذا التعریف ابن الحاجب فی المختصر بان ما یرد علی ذلک التعریف غیر مندفع من ہذا التعریف ایضا لصدق ایعاد اللہ تعالے فیستلزم العقاب علی الترک فیخرج عن ہذا التعریف ایضا الواجب المعفو عن ترکہ ثم اشار التفتازانی فی شرح الشرح الی جوابہ بانہ قد ذہب بعض المتکلمین الی ان الخلف فی الوعید جائز دون الوعد انتہے وصرحہ المصنف رحمہ اللہ تعالے بقولہ ولا

یخرج عن ہذا التعریف العفو اے الواجب المعفو عن ترکہ فان الخلف فی الوعید جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فیہ ممتنع غیر جائز

و رد ہذا الجواب بما قالہ السید رحمہ اللہ تعالے فی حاشیۃ شرح المختصر بان ایعاد اللہ تعالی خبر عن کون ما یوعد بہ فی الاخرۃ وکل خبر من اللہ تعالے فہو صادق قطعا والخلف یستلزم عدم الصدق فیکون تجویز الخلف باطلا البتۃ و لما اعتذر عنہ الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر بقولہ یمکن ان یقال الایعاد لیس خبرا بل انشاء والمقصود منہ الانذار والتخویف و عدم جواز الخلف فی الوعد لیس لانہ کذب بل لخصوصیۃ کونہ وعدا یجب الوفاء بہ فتامل انتہے رد ہ المصنف رحمہ اللہ تعالے بقولہ وتجویز کونہ انشاء للتخویف

کما قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزا جان عدول عن الحقیقۃ بلا موجب یقتضیہ فان الآیات الموعدۃ حقیقتہا الاخبار والانشاء معنے مجازی لہا علی ان مثلہ اے مثل ہذا التجویز یجری فی الوعد ایضا بان یقال ان الآیات الدالۃ علی الوعد انشاءات للترغیب فیجوز الخلف فیہ ایضا فینسد باب المعاد وہو مفتوح اقول لو سلم کونہ انشاء للتخویف

قولہ وتجویز کونہ انشاء للتخویف ای کون الایعاد انشاء للتخویف وانشاء للترغیب فی حقیقۃ المراد عدم الاخبار علیہ ثم الایعاد یستلزم الخبر بلا شک فان التخویف لا یتحقق الا بعد الاخبار فیکون علیہ یجوز ان یکون انشاء للتخویف وانشاء والانذار فتامل

لدل على ان لا عذاب فى الواقع فان العذاب الواقع فى النصوص الواردة
انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام كان فى خصوص وجه اى العفو بعد تسليم وجوده
اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال
فى الجواب ان الايعاد فى كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما
ذكره الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا
بحث لان الايعاد بالعقاب فى كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو
مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال وح لا
يلزم الكذب فى الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير انتهى فلا
يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب على تركه
وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد فى كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم
الكذب فى الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية
هو الواجب الذى تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهرى فى
حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود
من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التى شرع الجهاد لها وهى حفظ الدين
باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اى بعض انتهى واجب
على الكل اى كل واحد [٥] وهو قول الجمهور مقتضى كلام الامدى فى الاحكام
ومختار الشيخ تقى الدين السبكى كما ذكره ابنه التاج السبكى فى جمع الجوامع

[٥] قوله اى كل واحد كما هو مذهب الجمهور لا الكل المجموع على المجموع من حيث هو اذ لو كان على الكل المجموع لكان سقط عن ... الخطاب ... الايجاب على المجموع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ويكون الاثم على الجميع ... [illegible]

ومختار ابن الحاجب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تعبير الكل بكلواحد
احترازعن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
على الجميع من حيث هو ق يسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل
بفعل البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كلواحد والسقوط
بفعل البعض ان اسقاط عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد
باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله ق لا يلزم النسخ لان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء
علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط
الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على
سقوط الواجب من غير نسخ اي من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق
الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه ذكرهما التفتازاني في شرح
الشرح والفاضل ميرزاجان في حاشيته على شرح المختصر واوضح الحلوي
في حاشيته شرح الشرح ماذكراه في الدفع ثانيا وقيل الواجب على
الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام في المحصول ومختار التاج
السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي في المنهاج ثم اختلف في
هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع والمختار البعض مبهم
انتهى وقيل معين عند الله منكر عندنا والدليل لنا على ما اخترنا من الوجوب
على كلواحد اثم الكل بتركه اي بترك الواجب الكفائي اتفاقا

اذا ظنوا اى الكل ان غيرهم لم يفعل يعنے اذا ظن كل واحد منهم ان
غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجبًا على الكل لما اثم الكل عن الترك
اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم والقائلون
بالوجوب على البعض قالوا فے الاستدلال على مذهبهم اولا بان
الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان واجبا
على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائى واجبًا على الكل ويسقط عن الكل بفعل البعض
ولا استبعاد فے سقوط الواجب الكفائى عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من
الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اى شخص كان لا ابتلاء كل مكلف
كما فى فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة الى فعل
الباقين كسقوط ما على الكفيلين اى الاصيل والكفيل باداء احدهما
يعنے اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان
المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا
المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقالوا فے الاستدلال
ثانيا الابهام فى المكلف كما فے الواجب الكفائى كالابهام
فى المكلف به كما فے الواجب المخير والابهام الثانى لا يصلح مانعا عن الوجوب
لان ايجاب واحد مبهم كما فے خصال كفارة اليمين جائز بالاتفاق فكذا

الابهام الاول لا يصلح مانعاً عن الوجوب فيجوز الايجاب على بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على الواجب المخير قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب المخير بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق فان الواجب المخير بالابهام في المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين وتاثيم المعين بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل في شرح الشرح للعلامة التفتازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الواجب على الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اي الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قولهم لنا اثم الجميع بالاتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم في الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعاً لما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر والفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر ايضاً ترك البعض يقتضي اولاً وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من حيث الابهام والانتشار يؤل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانياً اي بالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض دون البعض فيلزم تاثيم المبهم اولاً وبالذات وهو غير معقول بخلاف تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولاً بالذات فانه معقول قوله

لدفع ما قلنا فے الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثیم المبہم مطلقًا غیر معقول بل الغیر
المعقول تاثیم المبہم من حیث انہ مبہم وانما یلزم ہہنا تاثیم المبہم بتاثیم فرد معین
منہ وہو الکل لان مراد القائلین بالوجوب علے البعض المبہم بالبعض المبہم
ما یشمل البعض فقط والبعض مع غیرہ وہو الکل لا البعض فقط فیکون الکل
من فرد البعض المبہم فان الکل اذا اتی ابہ ای بذلک الواجب
اتوا بما وجب علیہم اتفاقا بین القائلین بالوجوب علے الکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فاثم الکل فرد من اثم البعض کما ان ایتان الکل کان فردا
من ایتان البعض وھذا النحو من تاثیم المبہم وہو تاثیم المبہم بتاثیم فرد معین منہ
وہو الکل معقول البتۃ لانہ ای ہذا النحو من التاثیم لاینافی التحصیل ای تحصیل
المبہم نعم المبہم الغیر الجامع للکل ای من حیث انہ مبہم غیر معقول بالتاثیم وتاثیم المبہم کذلک
غیر لازم ہہنا فتفکر لعلہ اشارۃ الی ان الوجوب علے البعض المبہم انما یوجب تاثیم
البعض المبہم لا تاثیم فرد معین من ذلک البعض المبہم وہو بدیہی الاستحالۃ ق
قالوا فی الاستدلال ثالثا بان التفقہ والانذار واجبان علے الکفایۃ وصرح لوجوبہا
علے طائفۃ غیر معینۃ من الفرقۃ فے کتاب اللہ تعالے قال اللہ تعالے
لولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فے الدین ولینذروا قومہم
اذا رجعوا الیہم ای ہلا خرج من کل جماعۃ عظیمۃ جماعۃ صغیرۃ لیتفقہوا فے الدین
وینذروا قومہم بعد التفقہ اذا رجعوا الیہم اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلۃ
علے الماضے الدالۃ علے التندیم واللوم واما انہ علے طائفۃ غیر معینۃ فظاہر کذا ذکرہ
السید فے حاشیۃ شرح المختصر قلنا فے الجواب عن ہذا الاستدلال بان قول

الله تعالى ما دل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من الغاء
دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب على
البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما في
التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة تسقط
عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحاج
في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر
اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه اي على
الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب الا باداء من
وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول في الجواب
عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين الواجب
على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شيء حصوله في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه ابن الهمام في التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور الفقهاء والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدي عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح ف هو اي ذلك الامر الواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب احد الامور الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب بالجميع اي لجميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

ب بالجميع اى بجميع الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع ياثم

اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع فرع جواز

اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب احد المستعدين

للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام

فكيف يستحق الآتى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب

بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع

وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن امير

الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور

من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال

بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد

وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح

المختصر وذكر العلامة التفتازانى فى شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه

يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصرى من المعتزلة بانه لا

يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه

مذهب الفقهاء لكنه ينافى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على

كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على ان الواجب قد يسقط بدون

الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى امام الحرمين فى

البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم

اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

له قوله هذا الاحتمال او قوله هذا الاحتمال اى البعض المعتزلة لكن المشاهير منهم يدعون ان الوجوب بجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل انما يخرج عن العهدة بفعل واحد ولا يثاب الا على فعل واحد ولا يعاقب الا على ترك واحد

بواحدة وقيل ليس الواجب المبهم ولا واحدا مبهم من الامور بل هو واحد منكر
عندنا ومعين عنده تعالى وهو اي التعيين بالفعل يعني اذا اتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بالواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى
المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما
ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج في التقرير ولقد اتفق
الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكي بل قال
والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون
قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبليته على الامتثال يستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو
واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة
المكلف به اي بذلك المعين وبالآخر اي بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في
المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع واقره العلامة عضد في شرح المختصر و

الدليل لنا اي لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اي جواز
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال كذا ذكر
القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفاية قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة دل عليه
اي على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير لان قوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام وعطف عليه
الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين فوجب حمل
النص على مدلوله اعني ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل ما ذكره التفتازاني والجرجاني
والابهري والقراباغي في حواشيهم على شرح المختصر والمعتزلة قالوا في
نفي التخيير اي على الوجه المذكور المختار عندنا اي ايجاب امر من امور
معلومة لا نفي التخيير مطلقا كذا ذكره السيد في حاشية شرح المختصر قال الابهري
في حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من اشياء
معينة هو فوض تعيينه الى اختياره لا بمعنى انه وجب كل واحد عليه وفوض
فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اختار هذه
العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا

فليس فے الايجاب تخيير واما سقوط الباقے بفعل بعض فليس معنے التخيير هذا ما
ذكره السيد ايضاً فے حاشية شرح المختصر او لا غير المعين مجهول وعارضه
ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر باجماع الامة علے وجوب تزويج احد
الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلے وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة فى الكفارة
بالتخيير وكل مجهول لايكلف به اذ علم المكلَّف والمكلف بما به التكليف ضرورى كذا
ذكر القاضے عضد فے شرح المختصر وقال ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر ذكر المكلف
بالكسر وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضرورى معنے الواجب انتهى وايضاً غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين فما يستحيل وقوعه لايكلف به
لاستحالة التكليف بالمحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا فى الجواب
عما قالت المعتزلة اولا انا لانسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك
فے غير المعين من كل وجه واما فى المعين من وجه دون وجه فلا وانه اى غير المعين
فى التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم
من حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما فى خصال كفارة اليمين
الحاصل فے ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلثة وتعينه فاطلاق غير
المعين عليه صح لذلك لا لانه لاتعين ولاتميز له فے الذهن او كلف بايقاعه غير
معين فے الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اى كل واحد من الثلثة مثلا منفرداً او مجتمعاً وانما يستحيل
وقوع الغير المعين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى
من حيث هو غير معين فى الخارج و المعتزلة قالوا فى نفى التخيير ثانياً كون الواجب احدها

ای احد الامرین و التخییر فیہ ای فی احدہما بین الفعل والترک تبینا قضان توضیحہ ما ذکرہ القاضی عضد وغیرہ فی شرح المختصر وحواشیہ من انہ لو کان الواجب واحد الابعینہ من حیث ہو احد ہا مبہما لکان المخیر فیہ الجائز ترکہ واحدا لابعینہ من حیث ہو احدہا مبہما لان الکلام فی الواجب الذی خیر فیہ فاذا کان الواجب لواحد المبہم کان المخیر فیہ ایضا الواحد المبہم فالواجب المخیر فیہ ان تعدد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب وہو یرفع حقیقۃ الوجوب کما تقول صل اوکل الخبز لاستلزامہ جواز ترک کل مطلقا من غیر اثم اذ للمکلف ان یختار غیر الواجب لکان التخییر و ترکہ لعدم الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخییر وہو جواز الترک والوجوب وہو عدم جواز الترک فی شئ واحد وانہما متنا قضان قلنا فی الجواب الواجب الواحد المبہم وہو المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحد الدائر فی المعینات ولم یخیر فیہ والمخیر فیہ ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات ای کل واحد منہا لم یجب منہ شئ لانہ لم یوجب معینا وان کان یتادی بہ الواجب لتضمنہ مفہوم احدہا و تعدد ما صدق احدہا اذ التعلق بمفہوم احدہا الوجوب والتخییر فلا ید ان یکون ذلک باعتبار تعدد ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالۃ تعلقہما بہ من حیث ہو ہو واستحالتہ من حیث صدقہ علی شئ واحد وہذا التعدد یابی کون متعلق الوجوب والتخییر واحدا معینا فاذا التعلق بمفہوم احدہا باعتبار تعدد ما صدق علیہ الوجوب والتخییر فقد تعلق بہ جواز الترک وعدمہ وکانہ قد قیل اوجبت علیک احدہا وخیرتک بترک احدہا ولیس ہذا الایجاب والتخییر

بالقیاس الی ہذا الکلی فی نفسہ بل معناہ ان ایہما فعلت جاز لک ترک الباقی وای اثنین ترکت وجب علیک الثالث فلیس شئ معین من الثلثۃ موصوفا بجواز الترک علی التعیین او بالوجوب علی التعیین بل کل واحد یصلح علی البدل بہذا تارۃ وبذلک اخری ولیس التخییر بین الواجب وغیر الواجب بہذا المعنی ممتنعا انما الممتنع التخییر بین واجب قد اتصف بالوجوب علی التعیین وبین غیر واجب اتصف بعدم الوجوب علی التعیین کالصلوۃ واکل الخبز واستوضح ذلک بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرین واوجب واحداً منہما ان ذلک لایتصور بالقیاس الی نفس المفہوم الکلی بل معناہ ان ایہما فعلت حرم الآخر وایہما ترکت وجب الآخر فقد خیر ہہنا بین واجب ومحرم ولم یقدح ذلک فی الواجب ولم یمس فی حقیقۃ الوجوب کذا ذکرہ السید فی حاشیۃ شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمہ اللہ وذلک ای وجوب المبہم مع التخییر فی المتعینات جائز کوجوب احد النقیضین مع امکان کل منہما ای النقیضین فانہ جائز واقع والمعتزلۃ قالوا ثالثاً الوجوب بالجمیع ای بجمیع الامور المعلومۃ فی المخیر کالواجب علی الجمیع ای علی جمیع المکلفین فی الواجب علی الکفایۃ حاصلہ قیاس الواجب المخیر علی الواجب بالکفایۃ بان الواجب بالکفایۃ واجب علی کل واحد علی ما ہو المختار عندکم ویسقط بفعل البعض لانہ یسقط وجوبہ عن کل واحد بفعل غیرہ وکذا الواجب المخیر یکون کل واحد من الامور المعلومۃ واجباً ویسقط وجوب کل واحد بفعل غیرہ فان المقتضی للحکم بشمول الوجوب فیہما ای فی الواجب المخیر والواجب علی الکفایۃ والامر الجامع المشترک بینہما واحد وھو

اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب بمبهم فتحصل مصلحة
الفعل الواجب على الكفاية بصدوره عن بعض المكلفين مبهما وتحصل مصلحة الواجب
المخير بفعل احد الامور مبهما قلنا في الجواب ان قياس الواجب المخير
على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان في الكفاية مانع عن الوجوب
على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لا بعينه وفي المخير ليس بمانع عن وجوب واحد
مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين بترك واحد لا بعينه لا
تاثيم واحد لا بعينه وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف
التاثيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدلنا عن الوجوب
على واحد مبهم في الكفاية لمانع لا يوجد في المخير وحاصله على ما ذكره
السيد في حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب في الكفاية ليست
ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفي المخير قد فقد
الجزء الثاني فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابهرى في حاشية شرح
المختصر ان الوصف الذي ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما يقتضي
ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كل واحد
فالمقتضي للوجوب على كل واحد في الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضي تاثيم
واحد مبهم [illegible] وهذه الضرورة ليست موجودة في الفرع وهو الواجب المخير
[illegible] بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المکلف قالوا فی الاستدلال بان اللہ تعالی علم مایفعلہ المکلف لشمول
علمہ تعالی لہ فیکون ہو الواجب علیہ فی علمہ لان مایفعلہ فہو ای مایفعلہ
الواجب علیہ اتفاقا واما فعل فقداتی بالواجب اتفاقا کذا ذکر القاضی عضد
فی شرح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیتہ دعوی الاتفاق مما
لایساعدہ الخصم قلنا فی الجواب ان مایفعلہ ہو الواجب لکونہ ای لکون
مایفعلہ احدھا ای احد الامور لا بخصوصہ ای لا بخصوصیۃ مایفعل من کونہ
اطعاما او کسوۃ او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فیہ سواء والواجب علی زید ہو
الواجب علی عمرو ولا تفاوت فی ذلک بین المکلفین الا باعتبار الاختیار
دون التکلیف والزاعمون ان الواجب فی المخیر ہو واحد معین عند اللہ لا یختلف
قالوا فی الاستدلال اولا یجب ان یعلم الآمر الواجب فیکون الواجب معلوما
للہ تعالی فیکون الواجب معینا عندہ تعالی ضرورۃ ان کل معلوم
متعین فی نفسہ ممتاز فی نفسہ والمبہم غیر المعین لا یعلم قلنا فی الجواب
ان اللہ تعالی الآمر یعلمہ ای یعلم الواجب حسبما اوجبہ ای
مطابقا لما اوجب ہو تعالی ذلک الواجب فان العلم تابع للمعلوم
فاذا اوجب واحدا مبہما غیر معین من الامور وجب ان یعلمہ کذلک ای واحدا
مبہما والا لم یکن عالما بما اوجبہ ولا ابہام فی المفہوم الواحد المبہم من الامور فانہ
معین وانما الابہام فی مصادیقہ وقالوا فی الاستدلال ثانیا بانہ لو اتی
المکلف بالکل ای بکل الامور معا ای علی سبیل الاجتماع فالامتثال بامر
الآمر اما بالکل ای باتیان مجموع تلک الامور فیجب الکل او الامتثال ہو الاتیان

بالمامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراده فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين المعين
للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختيار الشق
الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق فهو
ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكل واحد بل الكل انما يكون
اجتماعا وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى ان
عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا اعدم الجزءان كان
المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضى البيضاوى في المنهاج عن الاستدلال الثانى بان
الامتثال بكل يعنى باختيار الشق الثانى وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو ممنوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هى علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات ولا
استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد كالعالم
المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية هو الواجب
سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

امتناع تعدد العلل کما ہو فی العلل الحقیقیۃ موجود فی العلل الشرعیۃ فالقول
باستحالۃ التعدد فی العلل الحقیقیۃ دون العلل الشرعیۃ تحکم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان ہذا المعرف اسوۃ بالعلل العقلیۃ ویلزم من الامتناع
فیہا الامتناع ہہنا وہذا مناف لما سیحقق المصنف من تجویز تعدد العلل فی
باب القیاس انتہی والواجب ان کان لادائہ وقت مقدر شرعًا فموقت کالصلوٰۃ
والا فمطلق وغیر موقت کالزکوٰۃ فانہا تجب بعد حولان الحول ولیس لادائہا
وقت مقدر وہذا تقسیم لوقت الواجب الموقت فیقال الوقت فی الواجب
الموقت اما ان یفضل ذلک الوقت عن الواجب الموقت بان یمکن ان
یؤدی الواجب ویبقی قدر من الوقت فیسمی ذلک الوقت ظرفا لکونہ
محلا للواجب وموسعا لتوسعہ ویسمی ذلک الواجب ایضًا موسعا کوقت
الصلوٰۃ وہو ای ذلک الوقت الفاضل سبب للوجوب ای وجوب ذلک
الموقت کالصلوٰۃ اذ السبب ہو المفضی الی الشیٔ والمعرف لہ والوقت کذلک کما
ان وقت الصلوٰۃ اذا جاء وجبت الصلوٰۃ ولا تجب قبلہ وظرف للمؤدی کالصلوٰۃ
وشرط للاداء ای لاداء ذلک الواجب الموقت کالصلوٰۃ فان اداء الصلوٰۃ
مثلاً لا یحصل الا بوقتہا وبانعدام الوقت ینعدم اداء الصلوٰۃ ولا نعنی بالشرط الا ہذا وہو
ای کون الوقت شرطا للاداء الحکم فی کل واجب موقت ولیس المظروف عین
المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المؤدی کالصلوٰۃ والاداء غیر المؤدی وما
قال ابن الہمام فی التحریر اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفیا لتغایرہما
المراد بالاداء الفعل المفعول ای الفعل الذی یفعل وہو المؤدی فیتحد ان

اى فيتحد المشروط والمظروف لان فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج فندفع
لان الحادث نفس فعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا يصلح
للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا له لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عيّن
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا يشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض
بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور منهم الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر
شعبان فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر والنفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

فى رواية ابن سماعة عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية
بالتسوية بين المسافر والمريض ورجحه المصنف فى الحاشية وقال شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم ان
نوى المريض نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان وقد لا
يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان وقته
ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال على ان اصوم غدا فهذا الغد وقت
الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى فى غيره كان قضاء وليس الغد
سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفضي اليه وانما المفضي اليه النذر وهو قوله على
ان اصوم غدا فيتادى النذر المعين بمطلق النية من غير تقييد
بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم و بنية النفل مثل النية بقوله اصوم اليوم
نفلا الا فى رواية غير مختارة لانه كان للناذر فى ذلك اليوم صوم
واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيرها و لما نذره صار واجبا فلا يتصف
بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل
كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
فى هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى النذر المعين بنية
واجب اخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية
حتى بنية واجب آخر ايضا فرقا بين ايجابه تعالى كما فى صوم رمضان
وايجاب العبد كما فى الصوم المنذور وحاصله ان تعيين الوقت للمنذور انما
حصل من جهة الناذر فلا ان يغيره بما هو مساوله فى المرتبة ولا يصرف الى عينه بل

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام
واحد الاحج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال و
ذو القعدة والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه وآخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت الحج
كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا اى
من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف تقع عن النفل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا
اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان يأتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين للقاضى
ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقتہ الظرف الفعل ای ایقاع الفعل الواجب فیہ او العزم ای
ارادۃ اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ویتعین الفعل
آخرا ای فی آخر الوقت اذا بقے من الوقت قدر ما یسع الفعل یعنی التخییر
بین الفعل والعزم الی ان یسع الوقت واما اذا تضیق بانقضاء اکثرہ فالفعل
یتعین والعزم لا یکفی وہذا القول نقلہ البیضاوی فی المنہاج عن المتکلمین
ونقل الامام فی آخر المسئلۃ انہ قول اکثر اصحابنا واکثر المعتزلۃ وکذلک فی
المنتخب واختارہ الامدی ولاصحاب الشافعیۃ فیہ وجہان حکاہما الماوردی
فی الحاوی وغیرہ والصحیح ہو الوجوب صححہ النووی وغیرہ فی شرح المہذب
وغیرہ ونقل الاصفہانی شارح المحصول عن القاضی عبد الرب المالکی انہ
قول اکثر الشافعیۃ والقائلون بالعزم بدل الفعل لا یوجبون تجدید العزم
فی کل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ینسحب ای یتد
انسحاب النیۃ فی سائر العبادات الطویلۃ کالصوم فان النیۃ الواحدۃ فیہ
من اول النہار الی آخرہ کافیۃ لہ ولذلک یصح الصوم مع النوم ولا یجب ان تجدد
فی کل وقت کذلک العزم الواحد کاف من اول الوقت الی ان تضیق ولا یجب
تجدیدہ فیجب علی المکلف ان یشرع الصلوۃ فی اول الوقت فان لم یصلہا فعلیہ
ان یعزم علی ان یفعل فی ہذا الوقت الی ان تضیق ولا یجب علیہ تجدید العزم بل ہذا
العزم الواحد کاف الی التضیق واذا بلغ التضیق وجب الفعل قال امام الحرمین
فی البرہان والذی اراہ انہم لا یوجبون تجدید العزم فی الجزء الثانی فلا یردہ
اوردہ البیضاوی فی المنہاج ان البدل وہو العزم فی کل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد فى الشرع تعدد البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ووجه عدم الورود انا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحد منسحبا انسحاب النية واما اذا وجد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود فى ضمنهما كما فى خصال الكفارة او خصوص الاول والثانى لا دخل له فى البدلية على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوقع فى اول الوقت فيجب الايقاع الثانى وهكذا وكذا اعزامها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد كالعزم الذى هو البدل و نقل عن بعض الشافعية نقله الامام فى المعالم والمحصول والمنتخب والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وقال الاسنوى فى شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف فى مذهبنا ولعله اسس عليه توجيه الاصطخرى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعى فى الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتى بقولهم ان الوجوب فى الحج على الفور وان وجوب الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين وكلمة بل للترقى لا للاضراب وفى التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا العراقيين وقته اوله اى اول الوقت فان اخره اى اخر ذلك الواجب

الموقت عن اول الوقت فقضاء اى فالاتيان به بذلك الواجب الموقت في غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفية نقله الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس وقته جميع وقته ولا اوله بل وقته آخره اى آخر الوقت فان قدمه اى قدم ذلك الواجب الموسع على آخر الوقت واداه في اول الوقت مثلا فنفل اى فما قدمه نفل يسقط به اى بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وكتعجيل الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضى ان تقع الصلوة نفسها واجبة ويكون التطوع في التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام في التحرير ما حصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بان المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت يذكره ما في اصول الرحمة للشيخ ابى بكر الرازي بعد حكاية ما عن البلخي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب نسب في المنهاج هذا القول لابى حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوى في شرح المنهاج وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى وقال ابو الحسن الكرخي كونه نفلا يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يجن او يموت واما ان بقى بصفة التكليف الى اخر الوقت كما كان بهذه الصفة في اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارة الآمدي وابن الحاجب صاحب المنهاج وصاحب الحاصل وابن الهمام
ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون
ما قدمه نفلا مندوبا لانه شرط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت لكونه
واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
ان لم يكن على صفته بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا
في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت بعد
الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو اسحٰق في
شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب تعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي
اي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القويين معا الامدي في الاحكام
وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
احديها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الحنفية قال وهذه الرواية مهجورة والثالث
وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداءه في وقت
مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء او بضيق
الوقت بان ادى في اوله يكون واجبا وان اخر لا يأثم بالتاخير عنه ثم
قال وهذه الرواية هي المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت
على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم
يتحقق في شانه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب لازلي بفعله يسقط واورد على الكرخي

نه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا
قول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الا في مثل هذه
الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكر الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و الدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا
وهو ان جميع الوقت وقت لادائه ان الامر الحاكم وسع وقت الفعل لانه
اى المكلف لو اتى الفعل في اى جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا
بعدم اتيان الفعل بالاجماع اى بالاتفاق لعلماء المجتهدين والتعيين
اى تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او آخره للاداء تضييق مناف
لتوسعة الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في
ايجاب الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها
لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل ظاهرها
ينفي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى التساوي نسبته
الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا ايضا
برد مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الاخر
كاول الوقت واوسطه ممتثل اى مطيع لامر الصلوة لكونه اى المصلي المذكور
مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اى ليس ممتثلا لكون المصلي المذكور آتيا
باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية

والامتثال انما یکون بایقاع الواجب فکل الصلوٰۃ ہو الواجب واذ ہو واقع عن الواجب فی کل وقت فکل الوقت وقت لادائہ وانما قید بغیر الاخر لان مذہب القاضی ابی بکر ان الآخر متعین للفعل والا فالدلیل تام علی تقدیر الاطلاق ایضا وحاصلہ علی تقدیر الاطلاق ان المصلی فی کل وقت ممتثل لکونہ مصلیا ، وربما تمنع المقدمۃ القائلۃ ان المصلی ممتثل لکونہ آتیا باحد الامرین فانہ عین مذہب المخالف والمانع ابن الہمام فی التحریر فقیل فی حواشی شرح المختصر للسید ومیرزاجان انہا ای المقدمۃ المذکورۃ مجمع علیہا اجماعا قطعیا فلا یصح منعہا اذ منع المقدمۃ الاجماعیۃ القطعیۃ باطل اقول الاجماع علی الامتثال بہا ای بالصلوٰۃ بخصوصہا ای الصلوٰۃ خاصۃ دون العزم فی کل جزء من اجزاء وقت الصلوٰۃ فرع الاجماع علی وجوبہا ای وجوب الصلوٰۃ فیہ ای فی کل جزء من اجزاء وقتہا لان الامتثال انما یکون بایقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فیہ ای فی وجوب الصلوٰۃ فی کل جزء کما عرفت فی ذکر المذاہب فلا اجماع علی وجوب الصلوٰۃ فی کل جزء فکیف یتحقق الاجماع علی الامتثال بہا بخصوصہا فی کل جزء فتامل لعلہ اشارۃ الی منع کون الاجماع علی الامتثال بالصلوٰۃ فرعا للاجماع علی وجوبہا استنادا بان الامتثال فی وقت اعم من الوجوب فی ذلک الوقت فان الامتثال قد یکون باداء الواجب قبل وجوبہ کالوضوء قبل دخول وقت الصلوٰۃ ثم اقول فی جواب ہذا الاستدلال الخصم المخالف لمذہب الجمہور لا یقول بالمبادلۃ بین الفعل والعزم من الطرفین بان

حاشیہ: قولہ فکل الوقت وقت لادائہ الخ مستندا الی ان الامتثال فی وقت اعم من الوجوب فیہ ... الاجماع علی الامتثال ... توقف علی الاجماع علی الوجوب ...

يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل
والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها
لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور لكون
الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية ان الواجب
انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى ان يتضيق و
القاضى واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم اجزاء
اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى بترك الفعل والعزم عصى
التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما قلنا
جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
كثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل وارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم
عصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد اى مراد المستدل من العزم عدم
ارادة الترك لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول
الوقت وآخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من لوازم الايمان
ويرادفه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الفعل الواجب ولم يدخل الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى
وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل الواجب فافهم فانه دقيق

و قيل فى البديع وهو كتاب فى الاصول لابطال مذهب القاضى واكثر الشافعية
انه لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به الوضوء وليس
كذلك ههنا فان الصلوٰة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخرا والجواب عما قيل
فى البديع منع الملازمة فى قوله انه لو كان العزم بدلا يسقط به المبدل
بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول اللازم
سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقد التزموه
اى سقوط الوجوب فى تلك الحين واما فى الآخر فلا بدل وبعض
الحنفية قالوا فى الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية لو كان
الفعل واجبا اولا اى فى اول الوقت عصى المكلف بتاخيره اى
بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى وقته وهو
اول الوقت فثبت انه واجب فى آخر الوقت قلنا فى الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا فى اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير
لو كان الفعل الواجب فى اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا مضيقا
بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء فى آخره كالاداء فى اوله
فى عدم العصيان مسئلة ۹۲ السبب فى الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء آخر من الوقت عند الشافعية
وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء وفى تحرير

له [illegible]

له قوله بالجزء الاول اى بالجزء الاول بعينه [illegible]

وعند عامة الحنفية ليس السبب فى الواجب الموسع الجزء الاول عينا بل السبب
فيه الجزء الاوّل موسعا اے منتقلا سببيته من الجزء الاوّل الى ما بعده وهكذا
الى الجزء الآخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره
حاصله ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن
به اداء الفعل انتقلت السببية اسے الجزء الثانی فان اقترن بالجزء الثانی
الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثانی
الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاوّل
موسعا اے منتقلا سببيته الى ما اى الى جزء من الوقت يسع
ذلك الجزء الاداء اى اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر
من الوقت فمن صار اهلا للصلوة فى الجزء الذى لا يسعها تجب عليه الصلوة
عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد فى حاشية
شرح المختصر عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء اى الجزء الذى يبقى من
الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة تنتقل هكذا
الى الجزء الآخر انتهى وبعد الخروج اے خروج الوقت وانقضاء
كله فالكل فالسبب للفعل وقضائه كل الوقت بالاتفاق وروى عن
ابى اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اى
حين خروج الوقت كله واستدل على مذهب عامة الحنفية بالاجماع
اے الاتفاق على الوجوب اى وجوب الصلوة من اسلم او بلغ فى
وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاوّل عينا لا تجب الصلوة عليه

قوله موسعا [illegible]

قوله [illegible]

فعلم ان کلا من الاجزاء سبب کالاول واذ لیس سببا عینا فہو سبب علی الانتقال

ویمکن ان یقال فی جواب ہذا الاستدلال انہ ای وسط الوقت الذی اسلم الکافر وبلغ الصبی فیہ الجزء الاول من الوقت فی حقہما ای فی حق الکافر الذی اسلم والصبی الذی بلغ فصار السبب ہو الجزء الاول فتدبر لعلہ اشارۃ الی رد الجواب بان الشافعیۃ انما یقولون بسببیۃ الجزء الاول من الوقت لا لسببیۃ اول الاوقات بالنسبۃ الی المدرک فلیس الوسط باول الاجزاء الذی ہو السبب عند الشافعیۃ **فرع** علی مذہب عامۃ الحنفیۃ صح عصر یومہ ای یوم العصر فی الوقت الناقص وہو وقت تغیر الشمس لان السببیۃ قد انتقلت الیہ فنقصانہ اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا یصح عصر امسہ ای لا یصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببہ ای سبب عصر الامس ای الجملۃ ای مجموع الوقت ناقص من وجہ ای من جہۃ اشتمالہ علی الناقص وہو الوقت الآخر وکامل من وجہ فالواجب بہ لا یکون ناقصا من کل وجہ فلا یتادی عصر الامس الذی سببہ ناقص من وجہ وکامل من وجہ بالناقص من کل وجہ وہو الوقت الاخر الذی ہو ناقص من کل الوجوہ واعترض علی دلیل عدم صحۃ عصر الامس فی الناقص بلزوم صحتہ ای عصر الامس اذا وقع بعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الناقص وبعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الکامل فانہ ادی کما وجب لان السبب جملۃ الوقت ومتضمن للکامل والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انہ لا یصح فعدل عن الجواب

السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل في الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارا
بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اداء عصر الامس كما وجب اداء بعضه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح و
اذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض بانه
من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر فيه
اى في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص
مع انه لا يصح في ناقص غيره اى غير اليوم الذى اسلم في الناقص منه
مع تعذر الاضافة السببية في حقه اى في حق من
اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه في الاوائل لم يكن مسلما فيكون السبب في
حقه ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فان لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة
وان اختلف المتاخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
في عدم الصحة فيلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وعزاه في الفتاوى
الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره وهو الاوجه
وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء
كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد ان لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

وقت کسائر الاوقات وانما لن م النقص فی الاداء ای اداء الصلوٰۃ
دون القضاء بالعرض ای بواسطۃ امر عارض وہو کون ہذا الوقت ظرفا
لعبادۃ الکفار فیتحمل ہذا النقص فی الاداء لئلا یحرم عن الاداء
لشرفہ ای لشرف الاداء علی القضاء دون غیرہ ای غیر
الاداء یعنی لا یتحمل ہذا النقص فی غیر الاداء وہو القضاء لعدم الشرف فیہ
وکون وقتہ موسعا فلا ضرورۃ فی القضاء فی الناقص مع القدرۃ علی الکامل
وصلوٰۃ المسلم فی ناقص غیر الیوم الذی اسلم فیہ قضاء فلا یتحمل النقص فیہ
فلا یصح فی الناقص مسئلۃ لا ینفصل الوجوب وہو اشتغال
ذمۃ المکلف بشیٔ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وہو لزوم
تفریغ ذمۃ المکلف عما اشتغلت ذمتہ بہ فی الواجب البدنی کالصلوٰۃ
عند الشافعیۃ فانہم یقولون انہ لا یمکن تحقق الوجوب مع عدم تحقق
وجوب الاداء فی الواجب البدنی بخلاف الواجب المالی کالزکوٰۃ
فانہا عندہم قبل الحول کانت نفسہا واجبۃ بالنصاب دون ادائہا فانہ
یجب بعد الحول بدلیل عدم الاثم ای اثم المکلف الذی وجب
علیہ الزکوٰۃ بالتاخیر من وقت ملک النصاب الی حولان الحول فان
مات قبلہ لا یواخذ بہا ولو کانت واجبۃ الاداء قبل حولان الحول اثم بالتاخیر
وترک الاداء قبل حولان الحول والسقوط ای سقوط الزکوٰۃ عن
ذمۃ المکلف الذی وجب علیہ الزکوٰۃ بالتعجیل ای باداۂا معجلاً
قبل حولان الحول بنیۃ الفرض ولو لم تکن واجبۃ لم تسقط بالتعجیل فعلم انہا قبل

هو لان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل
ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا ياثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء
قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء في
البدني ايضاً بعين ويلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال
اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً سواء كان الواجب
بدنياً او مالياً لمن حاضت آخراً اي في آخر الوقت من الفعل
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت
اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة في اول الوقت
الى ان يتضيق باصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضت
في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء
عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
طهرت عن الحيض آخراً فانه تجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها
ادركت آخر الوقت الذي انبنى عليه وجوب الاداء و الحنفية استدلوا
على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً بوجوب القضاء اي قضاء الفعل
الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت وهو اي وجوب القضاء
فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية على انتفاء وجوب الاداء
اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اي على النائم المذكور
لعدم ما الخطاب باقيموا الصلوة مثلاً في حقه حذراً اي

احترازًا عن اللغو اے کون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلويح رد الهذا الاستدلال ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبًا بالاداء يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اے کون الخطاب مع النائم لغوا لو كان النائم مخاطبا بالفعل الآن اے بان يفعل فے حالة النوم وليس كذلك بل هو اے النائم مخاطب به اى بالفعل يعنے بان يفعل بعد الانتباه اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتے قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الے الناس كافة وصح امره فے حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل فے الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى فے شرح مختصر ابن الحاجب ان الكلام ههنا فى الخطاب تنجيزا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقا ولا فرق فى هذا الخطاب اى الخطاب التعليقے بين الصبى الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف الاول اے الخطاب التنجيزے فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبے والمريض والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقے ولا كلام فيه وانما الكلام فے الخطاب تنجيزا وهو منفے عن النائم كما هو منفے عن المعدوم فعلى هذا اے على تقدير الكلام فے الخطاب تنجيزا لو انتبه اى استيقظ الصبى النائم

بعد خروج الوقت بالغا القضاء ای قضاء الفعل الواجب الذی مضی وقته
وهو نائم كالصلوة التی یمضی وقتها وهو نائم علیه اے علی الصبی النائم
الذی استیقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتیاطا ای الآن یقضے
هذه الصلوة علے سبیل الاحتیاط بلا وجوب علیه وهو قول بعض المشائخ وفے
الخلاصة والمختار ان علیه القضاء ونقله عن ابی حنیفة رح کذا فے التقریر شرح
التحریر فما قیل فے التلویح للتفتازانی ومحکم الاصول للحافظ امان الله
البنارسی استدلالا علے انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو
اشتغال ذمة المکلف بالشئ لازم لاینفک قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلیة الحسن
ای کون الحسن عقلیا کما هو مذهبنا ای مذهب الحنفیة لان استحقاق الثواب
لایخلو عن نوع شغل الذمة ولیس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة فانه
انما یکون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء فانفصل
الوجوب عن وجوب الاداء فیرد علیه اے علی ما قیل انه اے
الشان یلزم ثبوته اے ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم یقل به
اے بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا ای من اهل السنة والجماعة
وان نسب هذا الی المعتزلة وکیف یقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا
ولیس لنا ای لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحکام سوے
الاصول الاربعة ثم اعلم انهم ای الحنفیة صرحوا بان لا طلب للفعل
فی اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو ای اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان فی ذمته ای ذمة المکلف جبرا بلا اختیار

الفعل الواجب وا ورد علی ما صرحوا بہ ان اصل الوجوب للصلوۃ فی اول
الوقت واصل الوجوب للزکوۃ فی اول الحول والصلوۃ فی اول الوقت و
الزکوۃ فی اول الحول تسقطان الصلوۃ والزکوۃ الواجبین فلو لم یکن الطلب فی
اصل الوجوب کیف تسقطانہما لان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وھو ای الواجب انما یکون واجبا
بالطلب واذا لم یوجد الطلب کما صرحوا فلا وجوب فای شئ یسقط بالفعل
و ایضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما یکون بالعلم بہ ای
بالطلب یعنی طلب ذلک الفعل الواجب فحیث لا طلب لا قصد للامتثال فکیف
یسقط الواجب بالفعل والجواب عن الایراد المذکور انا لا نسلم ان الواجب
انما یکون واجبا بالطلب فقط بل قد یکون واجبا بالسبب
ای بتحقق سبب ذلک الواجب ایضا والشئ قد یثبت فی الذمۃ ولا یطلب
کالدین المؤجل ای الدین الذی قدر لہ الاجل فانہ ثابت فی الذمۃ
وغیر مطلوب بدون مضی الاجل والثوب المطار ای الثوب الذی اطارتہ
الریح والقتہ الی دار انسان اوحجرتہ لا یعرف مالکہ ای لا یعرف ان ہذا الثوب
مملوک ای شخص فانہ مشغول الذمۃ ولا طلب لعدم العلم بالمالک وانما قید بقولہ
مما لا یعرف مالکہ لانہ اذا علم المالک فالاداء واجب والامتثال یتفرع علی
العلم بثبوتہ ای بثبوت الوجوب لا علی العلم بثبوت طلبہ فلا
یقتضی السقوط سبق الطلب اقول فقہ المقام ای فہم المقام وتحقیقہ
ان لنا خطاب وضع بالسببیۃ ای ببیان ان ہذا سبب لذلک کدلوک الشمس

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى
بالطلب منه ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحدا فثبوت
الفعل حقا هو كذا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع و
هو اى ثبوت الفعل حقا هو كذا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع
هذا الفعل فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف وهو وجوب الاداء
فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب دون
وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف
لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم التكليفى لان
يؤمر بالتفريغ عن ذمته وهو صادق للطلب والسببية ليست الا للتعريف
المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب
فى الحال فلو عكس لامر انعكس الوضع فتدبر لعله اشارة الى ان هذا الفقه
مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة
الاداء فعل الواجب فى وقته اى وقت هذا الواجب
المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به مالم يقدر له وقت كالنوافل
المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل الموقتة كالسنن

الرواتب وصیام ایام البیض والست من الشوال فانہا تتصف بالاداء والقضاء
وفسر ابن الہمام فی التحریر الوقت المقدر لہ شرعاً بقولہ العمر وغیرہ لیشمل
الواجب المطلق والموقت شرعاً واما کون العمر وقتا للنوافل المطلقۃ
فمن اقتضاء العقل لا من تقدیر الشرع خرج بہ ما قدر لہ وقت لا شرعاً کالزکوۃ
اذا عین لہا الامام شہراً کذا ذکرہ الفاضل عضد فی شرح المختصر لکن قال التفتازانی
فی شرح الشرح ثم التقیید بقولہ شرعاً ینبغی ان یکون للتحقیق دون الاحتراز
عما ذکرہ الشارح لان ایتاء الزکوۃ فی الشہر الذی عینہ الامام اداء قطعاً اللہم
الا ان یقال المراد انہ لیس اداء من حیث وقوعہ فی ذلک الوقت بل فی
الوقت الذی قدرہ الشارع حتی لو لم یکن الوقت مقدراً فی الشرع لم یکن
اداء کالنوافل المطلقۃ بل النذور المطلقۃ واما علی ظاہر کلام المصنف ای ابن
الحاجب فہو احتراز عما اذا عین المکلف لقضائہ الموسع وقتا وفعلہ فیہ وما قیل
انہ احتراز عن الصلوۃ الفاسدۃ فی وقتہا بعید جداً ومبنی علی ان شرعاً یتعلق
بفعل لا بالمقدر ای فعل حال کونہ مشروعاً انتہی وذکر الفاضل میرزا جان
فی حاشیۃ شرح المختصر او قدر لا شرعاً کالزکوۃ یعین لہ الامام شہراً
فوقوعہ فی ذلک الشہر المخصوص من حیث انہ عین لہ الامام لیس اداء و
ان کان وقوعہا فیہ من حیث انہ من اجزاء ایتاء الزکوۃ اداء انتہی وقیل
فی التحریر لابن الہمام وہو ای فعل الواجب فی وقتہ المقدر لہ التساہل بالنسبۃ
الی الوقت فانہ لا یشترط لکونہ اداء وجود جمیعہ فی الوقت بل الشرط ابتداؤہ
ای ابتداء فعل الواجب فی وقتہ المقدر لہ شرعاً غیر العمر کالتحریمۃ

عند الحنفية فى صلوة العصر فلو وقعت التحريمة فى صلوة العصر فى الوقت وباقى الصلوة فى غير الوقت فهى اداء والركعة عند الشافعية فى صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة فى الصلوتين المذكورتين فى الوقت وباقى الصلوة فى غير الوقت فهى اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما ذكره النووى وغيره والا ففى المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلى العصر غربت الشمس عليه فى خلال صلوته وسبقه الى هذا الناطقى ايضًا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية قيل وهو التحقيق اعتبارا لكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون فى العبارة تساهل كذا فى التقرير ومنه اى من الاداء الاعادة كما صرح به القاضى عضد فى شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء فى مصطلح القوم وان وقع فى عبارات بعض المتاخرين خلافه وذكر السبكى فى شرح المنهاج انه مصطلح الاكثرين وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصرح فيه ما قال الغزالى فى المستصفى الواجب ان ادى فى وقته يسمى اداء وان ادى بعد وقته المضيق والموسع سمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا فى الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازى فى المحصول العبادة توصف بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادى فى وقته يسمى اداء واذا ادى بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم ثانيا فى وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيضاوى وهو ان الواجب اداء ان فعل فى وقته المعين وقضاء ان فعل فى غيره

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تابعا لصاحب الحاصل في المنهاج العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة اولا يكون ويسمى اداء وذكر التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا انتهى وتعقبه الفاضل ميرزا جان بما نصه البيضاوي في مرصاده وقال و اما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه بيّن بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره فتامل انتهى

وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا ثانيا اي مرة اخرى لخلل[1] واقع في فعله اولاً وهو المشهور عند الشافعية وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والمحلي الخلل بفوات شرط

[1] قوله لخلل المراد بالخلل [illegible]

او ركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك شئ وبغير عدم صحة الشروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفي الابهري في حاشية شرح المختصر العذر ربما ينقطع به اللوم فمن صلّى منفردا ثم صلّى بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما ادي اولا ويكون ما ادي ثانيا نفلا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال والاصح انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعده اي بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عملا اي قصدا كما اذا تركه مع تذكره او سهوا يتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

شس عا کالحیض فانہ مانع عن الصوم والصلوۃ لم یتمکن المکلف من الصوم
والصلوۃ لاجلہ او عقلا کالنوم فانہ فی وقت الفجر مثلا یمنع النائم المکلف
عن الصلوۃ عقلا فالحج الصحیح بعد فساد الحج الاول اداء حقیقۃ لا قضاء لانہ مؤدی
فی وقتہ وہو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السید فی حاشیۃ شرح المختصر
بخلاف الحج فان وقتہ مقدر معین لکنہ غیر محدود فیوصف بہ ای بالاداء ولا یوصف
بالقضاء لوقوعہ دائما فیما قدر لہ شرعا اولا انتہی واعترہ الفاضل میرزاجان فی
حاشیۃ شرح المختصر فتسمیۃ حج الصحیح بعد الحج الفاسد قضاء
کما وقع فی عبارۃ مشائخنا وغیرہم مجاز من حیث المشابہۃ مع المقتضی فی
الاستدراک لا حقیقۃ ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب یدل
لفظ الواجب الواقع فی تعریف الاداء والقضاء بالعبادۃ ای
بلفظ العبادۃ فقال العبادۃ ان وقعت فی وقتہا المقدر لہ شرعا فاداء
والا فقضاء ولنص القاضی ابوزید فی التقویم وصدر الاسلام فی شرحہ
علی ان الاداء نوعان واجب ونفل کذا فی التقریر وذکر الاسنوی فی شرح
المنہاج ان الامام ذکر فی اول التقسیم ان العبادۃ توصف بالاداء والقضاء
والاعادۃ ولم یخصہا بالواجب ثم قال الواجب اذا ادی فی وقتہ سمی اداء
الی آخر ما قال فعلمنا ان ذکر الواجب من باب التمثیل فقط انتہی قال القاضی
عضد فی شرح المختصر اقول تقسیم آخر للحکم وہو ان الفعل قد یوصف بکونہ
اداء وقضاء واعادۃ انتہی وذکر الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر قولہ تقسیم
آخر للحکم فیہ اشعار بان الاداء والقضاء لا یختصان بالواجب بل یوصف المندوب

ف قولہ یدل الواجب ... (حاشیہ، ناقابل قراءت)

ایضا بهما وعلیه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضی ابدا وقول اکثر الاصولیین الواجب ینقسم الی اداء وقضاء واعادة لایقتضی عدم انقسام المندوب الیها کیف ویجوز ان یکون بین المقسم والقسم عموم من وجه انتهی

مسئلة تاخیر الفعل الواجب من المکلف المدرک لوقت الفعل مع ظن المکلف المذکور الموت ای موت نفسه فی جزء ما من الوقت ای وقت الفعل قبل الفعل معصیة اتفاقا لان الجزء الذی ظن المکلف موته فیه هو الجزء الآخر باعتبار المکلف لعدم بقاء المکلف بعد هذا الجزء فالموت یجعل البعض وهو من الاول الی الجزء الذی ظن الموت فیه کلا ای کل الوقت وترک الواجب کل الوقت موجب العصیان وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر ویفهم منه حال ما اذا شک فی الموت وهی انه لاعصیان فی التاخیر یدل علیه ما فی بعض شروح المنهاج فان لم یمت المکلف الظان بالموت وظهر کذب ظنه وفعله ای فعل المکلف الظان الفعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا فالجمهور علی انه ای علی ان فعل الواجب فی وقته اداء لا قضاء لصدق حده ای حد الاداء علیه ای علی فعل الواجب فی وقته اذ حد الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الی الآخر ففی ای جزء منه فعل المکلف ذلک الفعل الواجب کان اداءً وبه قال ابوحامد الغزالی من الشافعیة کما نص علیه الاسنوی فی شرح المنهاج وقال القاضی ابوبکر الباقلانی من المتکلمین کما نص علیه ابن الحاجب فی المختصر والقاضی

قوله عدم بقاء المکلف ای فی زعمه معصیة اتفاقا اذ لا خلاف علی ان الآخر التعیین علی المرجح کسببیة تعیینه الآخر ان یکون باعتبار المکلف فالواجب باعتبار المکلف علی ما زعمه سبیل البعض کلا ای کلا علی سبیل العصیان قول من قال بالعصیان فی تاخیره من یحصل له العلم بالعصیان یقتضی التاخیر ان ظن بالموت قبل ان یاتی بالموت... ای اثر موت بعد ذلک علی جزء موجب بعضیته

وذکر بعض الاصحاب لاعصیان بالموت وبان الموت لا یصلح سببا للعصیان فلا یترتب علی تقدیره کما علی تقدیر عدمه اتفاقا والاولی ان یقال بعد ما مضی البعض کلا انما هو فی الموت والفرض علی ان ارتفاع الوجوب قد یکون بوجود المانع کالحیض والجنون... الی غیر ذلک فتامل ۱۲ منه عفی عنه

حسين من الفقهاء كما نص عليه السبكي فى جمع الجوامع فعله بعد الجزء الذى
ظن موت نفسه فيه سواء كان فى وقته المقدر له شرعًا او لا قضاء لان
وقته اى وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اى ظن المكلف
الظان موت نفسه فى ذلك الجزء قبله اى قبل الجزء الذى ظن الموت
فيه ولم يفعل فيما قبله فعله فى غير وقته فان ظنه سبب لتعين ما قبل ذلك الجزء وقتا له
شرعًا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله فى غير
وقته المقدر له شرعا قضاء لا اداء قال الامدى الاصل بقاء جميع الوقت
وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير
مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان فعل
الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع
عن اول الوقت من غير عزم عند القاضى ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
الوقت قضاء ثم قال وهو فى غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمه نعم لو كان كونه
قضاء مبنيا على ان العصيان ينافى الاداء لاتجه ما ذكره كذا ذكر التفتازانى فى
شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما ظهر من شبهته كذا قال العلوى فى حاشية
شرح الشرح ويرد عليه اى على القاضى اعتقاد المكلف انقضاء الوقت
اى انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيئه قبل دخوله اى دخول
الوقت والحال انه لم يجئ فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل به فانه
يعصى اتفاقا فاذا بان اى ظهر الخطأ اى خطأ اعتقاده بان ظهر

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جاء وفعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ الفعل كالصلوة في الوقت المقدر له شرعًا
فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطأه ذكر الابهرى في حاشية شرح المختصر لما بره انه
قياس خلفي اى لو كان في الفعل في الوقت المشروع اولا مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء الوقت
واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح الدليل المذكور
لكون فعل الظان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد ايضا قضاء
فانه يجرى منه كما يجرى في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد شرعا
بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت بل
فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالي باطل فالمقدم
مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت بين فان
في الاول اى في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا للاداء
ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم وقت الاداء
لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل وجه من الاداء والقضاء
وبعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني فانه ليس بمتضيق من
كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون وجه القضاء
وبعد التضيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة الى ان الفرق
غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء لان القاضي

جعل الدوران مع الظن لتحقق العصیان فی الصورتین لانہ لو ظن الموت
فی جزء من الوقت ولم یؤد قبلہ بل اخرہ الی ما بعدہ یکون عاصیاً و لو
ظن انقضاء الوقت ثم ادی الفعل فی الوقت یکون عاصیا ایضاً اذ الوقت
بحسب ظنہ فی الصورتین قبل الوقت المؤدی فیہ وہو قد انقضی ومؤخر الفعل
الی ان ینقضی الوقت عاص فی العصیان لاینافی الاداء کما فی صورۃ اعتقاد
الانقضاء ومن اخر الفعل کالصلوۃ مع ظن السلامۃ فی الوقت الآتی ای
مات فجاءۃ ای بغتۃ فالتحقیق انہ ای من اخر لا یعصی اذ التاخیر جائز
لہ ہہنا بخلاف التاخیر مع ظن الموت فانہ غیر جائز ولا تاثیم بالجائز
اشار بلفظ التحقیق الی انہ فیہ خلافا والی ضعف قول من قال بالعصیان بدلیل
تحقق الوجوب ورد ذلک القول بوجہین احدہما ان معنی الواجب علی ما مر ما
یذم شرعا تارکہ فی جمیع وقتہ وہنا ما ترکہ فی جمیع وقتہ باختیارہ بل ترکہ فی
بعضہ باختیارہ وفی بعض آخر بالموت الذی لم یکن باختیارہ وثانیہما انہ علی
تقدیر عدم الموت لا یعصی اتفاقا فکذا علی تقدیر الموت لان الموت لا یصلح سببا
للعصیان وقد ردہ المصنف ایضاً موافقا لما ردہ القاضی عضد شارح المختصر بان
التاخیر جائز لہ الی الوقت المضیق اذ الکلام فی الواجب الموسع ولا تاثیم فی
فعل الجائز والقول بان شرط الجواز ای جواز التاخیر سلامۃ
العاقبۃ نفسہا لا العلم بہ ای بسلامۃ العاقبۃ حتی یؤدی شرط العلم
بسلامۃ العاقبۃ الی التکلیف المحال فان العلم بسلامۃ العاقبۃ ممتنع الحصول عادۃ
وما ہو کذلک فہو محال بالعادۃ وشرط المحال عادۃ تکلیف بالمحال العادی

وانہ عیب والعیب علی الحکیم تعالیٰ شانہ غیر جائز فیکون تکلیفا محالا فیؤدی
ہذا الشرط الی التکلیف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامۃ العاقبۃ فی الواقع فلم
یؤد الی التکلیف المحال لان سلامۃ العاقبۃ وان لم یکن اختیاریا للمکلف لکنہا
غیر ممتنعۃ الوقوع فلیس التکلیف شرطہ تکلیفا بالمحال حتی یؤدی الی التکلیف
المحال یقتضی ہذا القول التخییر بین ممکن ای جائز وہو التاخیر
حال السلامۃ و ممتنع ای محال وہو التاخیر عند عدم السلامۃ لاستحالۃ
المشروط عند عدم الشرط وھو ای التخییر بین ممکن وممتنع محال والمحال معدوم
فہو یرفع حقیقۃ التخییر فیکون واجبا معینا لا مخیرا او عدم التخییر یرفع حقیقۃ
التوسع لان الموسع مندرج تحت التخییر وکان الکلام فی الواجب الموسع
فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ منقوض بالواجب العمری ومنقوض بالتخییر بین الصوم
والاطعام فان یعنی ان تحقق فالاطعام ممکن وان لم تحقق فہو ممتنع وفرق ابن الحاجب
بین ما وقتہ العمر ای الواجب الذی وقتہ تمام العمر کالحج
فیعصی بالتاخیر وان کان مع ظن السلامۃ والموت فجاءۃ وبین غیرہ
ای غیر ما وقتہ العمر وہو الواجب الموسع فلا یعصی المکلف ان اخرہ عن
الوقت مع ظن السلامۃ ومات فجاءۃ حیث قال فی المختصر وہذا بخلاف ما وقتہ العمر
فانہ لو اخرہ ومات عصی والا لم یتحقق الوجوب انتہی لیس بسدید لان
الوجوب مشترک بین الواجب العمری والواجب الموسع فان کان
سبب العصیان فی الاول الوجوب فینبغی ان یعصی بالثانی ایضا وعذر الفجاءۃ
فی الواجب الموسع بان الموت فجاءۃ لیس بصنع منہ بل ہو مفوت للواجب ولم یدرکہ

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصي عاص في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجاءة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق و لا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه ما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر مع
ظن السلامة والموت فجاءة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق لو لم
يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذا ترك بسبب موت الفجاءة فانه
ترك في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت فجاءة قبل وقت
التضيق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته المقدر له شرعا
وههنا ترك في جميع وقته المقدر وههنا ترك في بعضه فعدم العصيان
لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له التاخير
فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى
بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج وقضاء
الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اذا لم يكن توقعه
للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية شرح
المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز
تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير

[illegible]

مع الموت فجارة اذ لا تاثیم بالجائز واما لشرط سلامة العاقبة فیلزم التکلیف بالمحال کما فی غیره وعلی تقدیر عدم الفرق لا یعصی للدلیل الدال علی جواز التاخیر فیما وقتہ لیس تمام العمر ولکن المصنف لما اختار الفرق بینہما توجہ علیہ النقض بالموسع الذی وقتہ تمام العمر فتصدی لدفعہ بان فی الموسع الذی وقتہ العمر لو جاز لہ التاخیر ابدا واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظہر مثلا فان جواز تاخیره الی ان تضیق وقتہ فلا یرتفع الوجوب کذا ذکر السید قدس سره قال القرایا عنی اقول اذا فرض وقوع الفجارة قبل وقت التضیق فلو جاز لہ التاخیر واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان یقال ترک الظہر فی الصورة المفروضة لیس ترکہا فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا فلم یتحقق العصیان اذ لم یترک الواجب فی جمیع وقتہ وہذا بخلاف ما وقتہ العمر اذا ترک بالفجارة لانہ ترک فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا لانہ تمام عمره و اعترض علیہ السید رحمہ اللہ موافقا لما ذکر فی بعض شروح المنہاج من ان الفرق المذکور لا یقدح فیما ذکرنا من الدلیل المشترک بین الصورتین غایتہ انہ یعارضہ فی ہذہ الصورة فلا یتحقق فیہا مقتضی احدہما لمقاومة کل منہما الآخر ثم قال والذی یمکن ان یقال فی توجیہہ ہو ان المعارض اعنی ارتفاع الوجوب دلیل قطعی وما ذکرتموہ ظنی فعمل بہ فیما عدا صورة المعارضة وفیہا تعین اعمال المعارضة القطعی دونہ اقول ما ذکر من الدلیل قطعی لقطعیة مقدماتہ علی ما لا یخفی واما المعارض فلیس بتام سیما ان یکون قطعیا مفیدا للعلم وذلک لانہ لا یلزم رفع وجوبہ لانہ ما ترکہ فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا بحسب ظنہ اذ الوقت بحسب ظنہ

اريد من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بامر [illegible] بل غير
امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء بامر جديد الاكثر
اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام في التحرير ومنهم اصحابنا
العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه ابن
امير الحاج في التقرير وهو مذهب الامام في المحصول والارموي في الحاصل
وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوي ومختار ابن حاجب في المختصر
او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر اوجب الاداء
المختار لعامة الحنفية كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقول اى بمثل يدرك العقل مماثلته
للفائت كالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غير
معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح
البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او في القضاء
مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم كما هو
الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي و
الدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر اوجب الاداء فاقتضى
هذا الامر للقضاء كما يقتضي للاداء فيكون صم يوم الخميس الذي هو امر باداء الصوم يوم
الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعلم اقتضاء

٢٢ يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهى والا اى وان لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء برأسه لاقضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا واذا كان كلام الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان هذا الكلام في قوة قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصى المكلف بترك الصوم يوم الخميس كما لا يعصى بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب القضاء بامر لوجب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان عامة الحنفية ادعوا الانتظام لفظا اى انتظام وجوب القضاء في لفظ يوجب الاداء بان اللفظ الذى يدل على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اى ادعاء الانتظام لفظا بعيد من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فما ظنك باصحاب الايدى الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم اى مقصود عامة الحنفية من القول بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شئ تتضمن مطالبة مثله اى مثل ذلك الشئ عند فوته اى فوت ذلك الشئ فايجاب الاول اى الاداء بنص موجب ايجاب الثانى اى القضاء بذلك النص لابنص مبتدأ فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد من

تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند فوت ما اوجب نعم معرفات القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء بمثل معقول او فيه اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص فلا يرد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة فى القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها لمعرفة المثل لا موجبات له لكن الكلام فى هذا المقام فى اصل سبب الوجوب اى فى نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له وامر آخر غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر فى المشهور على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اى مقتضى صم يوم الخميس امران الاول الصوم فان المقيد يتضمن المطلق والثانى كونه اى كون الصوم فى يوم الخميس فاذا عجز المكلف عن الثانى اى كون الصوم فى يوم الخميس لفواته اى لفوات الصوم يوم الخميس بقى اقتضائه اى اقتضاء صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة او غيرها فلا نسلم بداهة عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين ولا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو مستفاد من القيد وهو قد فات ففعله فى غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس اولا وبالذات والصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس فلا يكون الصومان مساويين ففى غاية التحقيق لانا لا نسلم ان مقتضى صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط اذ لا وجوب للصوم فى صم يوم

الخميس الا بالقيد اى بكونه فى يوم الخميس لا مطلقا وهذا اى كون
الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اى قبل القيد وهو يوم الاربعاء مثلاً
ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان فى ضمن
هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى فى ضمن هذا المقيد و
فى شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب
القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتعددان وجودا فى الخارج بان وجود المطلق فى
الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اى المطلق والقيد وجودا فيه اى
فى الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد
هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ وما صدقا عليه وهو
شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس
والفصل وتمايزهما فى العقل او فى الخارج انتهى اى لا خفاء فى انا اذا تعقلنا
صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين يعنى الصوم وخصوص يوم
الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو هذان الامران او شئ واحد يصدقان
عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه
فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا
انتفى احدهما يعنى الخاص بقى الآخر يعنى المطلق فثبت بالامر الاول ومن
ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد
فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو ان المطلق والقيد

بحسب الوجود شیئان او شیٔ واحد یصدق علیہ المعنیان ناظرالی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ من الجنس والفصل وتمائزہما ہل ہو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول کان المطلق والقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئا واحدا کذا فی شرح الشرح فی توجیہ کلام شارح المختصر وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول الاوضح ان یقال ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی ان المطلق لیس الا المقید لان المطلق فی الامر لیس الا الموجود فی الخارج وہو المقید سواء قلنا بوجود الطبیعۃ لابشرط شیٔ وہو المطلق ام لا لکن النزاع فی ان ذلک المقید ہل ہو فی الخارج شیئان کما فی اللفظ والعقل ام شیٔ واحد یعبر عنہ بالمرکب ای باللفظ المرکب وبالمفہوم المرکب الذی کان مدلولا علیہ لذلک اللفظ المرکب وہو ما یصدق علیہ المطلق والقید ونبہ بالتعبیر عن المقید بلفظ ما صدقا علیہ ثانیا علی ان فی ہذا الشق وہو ان لا یکون المطلق والمقید شیئین فی الخارج لابد ان یصدق المطلق والقید علی ہذا الشیٔ الواحد لعدم التمایز بین الکل والجزء وکذا بین الجزء والجزء الآخر انما التمایز بینہما فی العقل فیصح الحمل نظرا الی الاتحاد الخارجی ولما لم یکن المطلق والقید عین الجنس والفصل اذ لا یحصل من الصلوۃ ومن تقییدہا بالوقت المعین نوع حقیقی لہ وحدۃ حقیقیۃ بل لیس ہذا الا ترکیبا اعتباریا نبہ علی ذلک بقولہ ونظر ذلک اشارۃ الی انہ نظرلہ فان قلت ما صدق علیہ الذی یوجد فی الخارج لیس مرکبا فی العقل من ہذین المفہومین کیف

ولو کان کذلک کان ترکیبا حقیقیا لانطباقه علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم
موجود فی الخارج کذلک الجسم الابیض و ذلک مما لا شک فیه و ذلک لا یقتضی
کون الترکیب منہما حقیقیا کما فی ہذا المثال اقول الاظہر فی توجیه الخلاف ان
المطلق فی العبادة الموقتة ہی تلک العبادة والوقت قید له خارج عنه لکنه
یحتمل ان یکون شروطا به حتی لا یصح شرعا بدونه اذ لا یجعله الشارع شرطا فی
صحة نفسہا بل فی کمالہا فاذا فات قید یبقی اصل وجوبہا مع نقص فیه وحینئذ لا
تکون المسئلة مبنیة علی الخلاف الذی ذکره اذ فیه بعد اما اولا فلان بناء
العرف واللغة علی تدقیقات الفلاسفة لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانه علی
ما ذکره کان الحق ہو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمة
ان لا تمایز بین الجنس والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قرره
فی المواقف وحینئذ للقائل بانه لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول
لیس کلامی مبنیا علی ہذا حتی یندفع بما تقرر فی الحکمة بل بما قررنا ولا یخفی
ان ذلک الاحتمال محمل صحیح اظہر مما ذکره ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا
فلا یحسن الجزم بالاول انتہی اقول ردا علی من ذہب الی وجوب
القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والمقید ہہنا ای
فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وہو یوم الخمیس واتحاد مقولة متی
ای الزمان بالمظروف وہو الصوم ہہنا ان صح کما ذہب الیه
الفلاسفة فلا یلزم من انتفاء فرد منہا ای من مقولة متی انتفاءہ
ای انتفاء المظروف الذی ہو معروض المقولة اتفاقا الیس زید

الموجود فی الامس ہو الموجود فی الآن وفرد منہ قد تبدل وما تبدل زید فاتحاد الظرف مع المظروف لا یدل علی ان الظرف لو انتفی انتفی المظروف فیلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیحتاج الی امر جدید فلیس ابتناء المسئلۃ علی الاتحاد والتعدد فتامل لعلہ اشارۃ الی انا سلمنا انہ لا یلزم انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لکن لا نسلم انہ لا یلزم بطلان ایجاب المظروف عند بطلان ایجاب الظرف فان الایجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد لا تعدد فیہ فبطلان ایجاب الظرف بعینہ ہو بطلان ایجاب المظروف فیحتاج فی القضاء الی ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد البتۃ ونوقض مختار الحنفیۃ وہو ان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف رمضان یعنی من نذر ان یعتکف فی شہر رمضان ہذا اذا لم یعتکفہ ای لم یتفق لہ ان یعتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایۃ قضاءہ ای قضاء ہذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوی رمضان آخر حیث لا یصح قضاء ہذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولم یوجبہ النذر ای لم یوجب نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجباً للصوم الجدید لکان موجبا للاداء ایضاً بالصوم الجدید واذا کان موجبا للاداء بالصوم الجدید لما صح اداء ہذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل فالمقدم مثلہ فعلم ان موجب القضاء امر آخر غیر موجب الاداء والجواب عن ہذا النقض ان نذر الاعتکاف کان موجبا لہ ای للصوم الجدید ولا نسلم ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانہ ای الصوم الجدید شرطہ ای

شرط الاعتکاف لقولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بصوم رواہ الدارقطنی والبیہقی
والنذر موجب للاعتکاف وایجاب المشروط موجب لایجاب الشرط فایجاب
الاعتکاف یکون موجبا لایجاب الصوم الجدید لکن ما ظہر اثرہ ای
اثر نذر الاعتکاف فی ایجاب الصوم الجدید لمانع عن الظہور وھو ای
المانع وجوبہ ای وجوب صوم رمضان قبلہ ای قبل النذر والاداء
اشرف من القضاء واداء ہذا الاعتکاف المنذور لا یمکن الا فی رمضان و
فیہ الصوم الغیر المقصود للاعتکاف فحینئذ ان ادی الاعتکاف فاما ان یترک
صوم رمضان وہو ظاہر الفساد واما ان یرد الصوم المقصود الذی ہو الشرط
الی غیر المقصود وہو الاحق فلذا جاز ایفاء ہذا النذر بہذا الصوم التبعی فلما
زال المانع بانقضاء رمضان ظہر اثرہ ای اثر نذر الاعتکاف فی
ایجاب الصوم الجدید ولھذا ای ولاجل انہ ظہر اثرہ لزوال المانع لا یقضی
النذر المذکور فی رمضان اخر ولا فی واجب اخر لان الصوم غیر
مقصود للاعتکاف فیہما سوی قضاء رمضان الاول اذا لم یصم فی
رمضان الاول فیجوز قضاء الاعتکاف فی قضاء صوم رمضان الاول اذا
الخلف الذی ہو قضاء رمضان فی حکم الاصل الذی ہو رمضان الاول
فلما کان الاعتکاف صحیحا فی رمضان الاول صح فی قضائہ لصومہ ھذا
ای خذ ذا **مسئلۃ** مقدمۃ الواجب المطلق والمراد بالمقدمۃ ہہنا
ما یتوقف علیہ الشئ وینقسم الواجب بالنسبۃ الیہا الی قسمین لان ایجابہ والامر
بہ اذا کان مقیدا بما یتوقف علیہ فہو الواجب المقید کما فی قولہ تعالی واذا نودی

قولہ والواجب المطلق ای وقتہ
عن واجب
اذا کان مقیدا
بمقدمۃ کالزکوٰۃ
بسبب النصاب
وتحج بالاستطاعۃ
وذا کر ملاک
یکن تحصیلہن
الا الات فالواجب
بمقدمۃ ملزم

للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قيد ايجاب السعى الى ذكر الله تعالى
اى صلوة الجمعة وخطبتها بالنداء اذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اى
بالنسبة الى مالم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما فى قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة
الى الوضوء لعدم تقييدها به فى الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى الوقت
الذى قيدت به فى الامر بها فالواجب المطلق مالم يقيد ايجابه بما يتوقف عليه
لا مالم يقيد ايجابه بشئ اصلاً فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرًا بوجود محله والقدرة
الممكنة فيه الى غير ذلك كذا قال الابهرى فى حاشية شرح المختصر وذكر
التفتازانى فى شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت
وعلى كل حال فنوقض بالصلوة فزيد فى كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة
الحائض فزيد الا لمانع وهذا لا يشمل غير الموقتات كالنذور الموقتة والايمان المطلقة
ولا مثل الحج والزكوة من الموقتات فى ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط
والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة الى تلك
المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب والى تعيينه
وافرازه مطلق فيجب انتهى قال الامام فى المحصول الواجب المطلق هو ما
يجب على كل مكلف فى كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب مطلق اصلاً
اذ ما من واجب يجب فى كل حال حتى فى حال الحيض وقيل ما يجب على
كل مكلف فى كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوى فى حاشية شرح الشرح
وذكر السيد الشريف فى حاشية شرح المختصر الواجب المطلق ما لا يتوقف

وجوبه على مقدمته موجودة من حيث هو كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل وهى بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولابد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء فى مباحث الجنس انتهى واتفق العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها فى الآية المذكورة ايجاب النداء لها وانما الكلام فى مقدمة الواجب المطلق هل هى واجبة ام لا فالمختار انها واجبة مطلقاً اى سواء كان سببا مقتضيا لوجود المسبب او شرطا اى لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتى الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اى يجعل الشارع اياه شرطا للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا اى يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان العقل يجعل ترك النوم الذى هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة او عادة اى يجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من الراس بغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا لغسل الوجه فى الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق فى العادة الا مع غسل جزء من الراس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس وهذا بدون

نص السبب قول الاكثرين على ماذكره ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع وهو الاصح عند الامام واتباعه والامدي نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وقال السيد في حاشية شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلاقه انتهى وقيل مقدمة الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي انكانت المقدمة سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي والسبب وهو مختار صاحب البديع من الحنفية ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في كلام الامدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير وانكان كلامه في الصغير في اثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه واقره القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشية وذكر التفتازاني في شرح الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر وقال بعضهم انكان سببا للواجب فالامر بالواجب يتضمن ايجابه وانكان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعني ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لايتضمن اقتضاء مايتوقف عليه سواء كان سببا
او شرطاً شرعيا او عقليا او عاديا وقيل مقدمة الواجب ان كان سببا لاخلاف
فى وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشئ مطلقا
يوجب وجوب مالايتم الا به وكان مقدورا وقيل موجب السبب دون
الشرط وقيل لافيهما انتهى وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح
المختصر فى بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع فى السبب ايضاً
وكلام المنهاج صريح فى ذلك حيث قال وجوب الشئ مطلقا يوجب وجوب
مالايتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لافيهما
والقول الثانى مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجهه
ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس
الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضى فى
الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما فى امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو مناط
الوجوب فى السبب ولادخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب والقول
الثالث لاتابى عنه عبارة المتن بل ينبغى حمل قوله لافيهما على نفى الوجوب
فى الشرط الشرعى وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظاهر حتى
لايكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا فى الكتب المشهورة فهو اى التفتازانى
رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضاً انتهى والدليل
لنا اى للقائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف به اى بالواجب

بدون تكليف المقدمة يؤدى الى التكليف بالمحال لان المقدمة

لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال
باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف
عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع
ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند
عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الامدي و
صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه
وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام وضعف اعتراضهم

الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام

٥٧

بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان
اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف بالواجب
او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب بدون
تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف
بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب
يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى التكليف بالمحال اذ يجوز ان
يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي بغير التكليف بالواجب
كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما من الواجبات وليس
وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير
دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام في وجوب

٥٨

المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمة وفرض
ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك الشئ
الواجب وجوب المقدمة ام لا فالظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة والا يلزم التكليف
بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض عدم دليل آخر
ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مامورة ولو كانت واجبة لكانت
مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر صريحا
قلت لا نزاع في ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة ففي
واجبة بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع في الوجوب الاستتباعي
للمقدمة لا في الوجوب الصريح لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي
وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط
وهذا اى لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعاصي
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل
منسوبة اليها بالعرض قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم في شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر فاعلم انه لو كان النزاع في ان الامر بالشئ

بل هو الامر بمقدمته بمعنے ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
اى ابن الحاجب فى الدلائل التى ذكرها فے ان غير الشرط لايجب وكذا من جواب
دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لابد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان
اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعے فاين دليله انتهے فالحق
ان مقدمة الواجب فى غير الشرط الشرعے لايجب كما اختاره المصنف واما
الشرط الشرعے فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا
بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع فى الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور
ان مقدمة الواجب فى الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع
فے ذلك المعنے الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا
مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقاً
انتهے والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب مايتوقف عليه
الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى لمايتوقف
عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الے الامر بشئ وايجابه
مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهى الاستحالة واللازم اعنے لزوم تعقل
الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع الذهول والغفلة
عن مقدماته قلنا فے رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب للشئ لوجوبه
ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشئ لو كان وجوبه اصالة وبالامر
صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا من غير الامر صريحا

وہذا الرد حاصل ما اعترض بہ العلامۃ الشیرازی فی شرح المختصر علی الاستدلال
بہذا الدلیل ونقلہ التفتازانی فی شرح الشرح بقولہ یرد علی الاول منع
الملازمۃ وانما ذلک فی الواجب اصالۃ انتہی واوضحہ العلوی فی حاشیۃ
شرح الشرح بقولہ لانسلم لزوم تعقل الموجب لہ وانما یلزم فیما یجب بالاصالۃ
لا بالواسطۃ انتہی وتعقبہ الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر بقولہ قد مر ان الوجوب
مطلقا ہو فعل غیر کف تعلق بہ خطاب الطلب وخطاب الطلب لشئ من غیر
شعور المخاطب بہ بیّن البطلان فلا یرد علی ہذا ما اوردہ الشارح العلامۃ من
ان ذلک فی الواجب اصالۃ انتہی والفاضل میرزا جان فی حاشیۃ
شرح المختصر بقولہ وبہذا التقریر یندفع ما اورد بہ العلامۃ ان الملازمۃ
ممنوعۃ وانما ذلک فی الواجب اصالۃ لان الامر بشئ غیر مشعور بہ محال بالبدیہۃ
انتہی وفیما تعقبا بہ کلام ظاہر من ھٰہنا ای من عدم لزوم تعقل الموجب
لہ وانتفاء وجوبہ صریحا بل استتباعا لم یلزم تعلق الخطاب بنفسہ ای بنفس
ایجاب تلک المقدمۃ لان ہذا التعلق فرع للتعقل والتعقل غیر لازم ہٰہنا
و لا وجوب النیۃ لان النیۃ انما تجب فیما یکون مقصودا بالذات و
ہو ما یقع بہ الامر صریحا ویکون وجوبہ اصالۃ فرع علی المسئلۃ القائلۃ مقدمۃ
الواجب المطلق واجبۃ مطلقا والمراد من الفرع ما یکون مندرجا تحت اصل
کلی وفی جعل ہذا فرعا اتباع للامام والاصاحب المنہاج جعلہ تنبیہا
وصاحب الحاصل جعلہ تقسیما والمراد من التنبیہ ما نبہ علی المذکور قبلہ بطریق
الاجمال ومن التقسیم اظہار الشئ الواحد علی وجوہ مختلفۃ الفرع الاول

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة ر آها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته للبيتوتة ودخلت معها اجنبية ايضًا والوكيل قد مات ولم يعلم
الزوج ايتهما زوجته فحينئذ حرمتا اي حرمت المنكوحة والاجنبية معا ولا يحل
له وطي واحدة منهما لان الوطي باحدهما يوجب احتمال الارتكاب بالحرام وهو وطي
الاجنبية والكف للنفس عن الحرام واجب قطعًا اي الكف عن الحرام في هذه الصورة
لا يكون الا بالكف للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعًا للاشتباه
ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة
للواجب وهو الكف عن الحرام ومقدمة الواجب واجبة فحرمتا في الفرع الثاني
لو قال احد مخاطبا لزوجتيه احديكما من غير تعيين طالق حرمتا اي
حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطي بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم
وطيها يقينًا من غير شبهة فيه اي في تحريمها اذ الوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيهما اجتناب عن الحرام بلا
شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام والاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطيهما
لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق
واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال
حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب
ايضًا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم
يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء قال في فرع آخر

للمسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة في المغيا ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية كالمرافق فانها غاية لغسل الايدي لا يتيسر في العادة علم وجود غسل الايدي من حيث انه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تامل بل انما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا انتهى وفي المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء من الغاية في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه يقينا كما انه يجب غسل بعض الراس ولو قليلا في غسل الوجه وامساك جزء من الليل في الصوم انتهى

مسئلة وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يعني اذا وجب الشئ يفهم في ضمن وجوبه ان ضد هذا الشئ حرام وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين البصري من المعتزلة والامام الرازي والآمدي نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل[له] يقتضي كراهة ضده وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين كذا في التحرير والتقرير وقيل[له] وجوب الشئ الذي هو الامر بالشئ نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومتابعيه اولا ثم قالوا ثانيا ان الامر بالشئ يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن الحاجب وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

له قوله وقيل يقتضي وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين ١٢

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وہو معزو الی ابی الحسن الاشعری و
متابعیہ انتہی فمنہم ای من القائلین بان الامر بالشئ نفس النہی عن ضدہ
علی الوجہین منہم من عمم ہذا القول فی امر الوجوب وامر الندب
فجعلہما ای امر الوجوب وامر الندب نہیا عن الضد تحریمیا فی امر الواجب
و تنزیہا فی امر الندب ومنہم من خصص ہذا القول بامر الوجوب
فجعلہ نہیا عن الضد تحریمیا دون امر الندب وقیل لیس الامر بالشئ نہیا
عن ضدہ ولا متضمنا للنہی عن ضدہ عقلا وعلیہ ای علی ہذا القول
المعتزلۃ نقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلۃ والامام
فی المحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلۃ وعامۃ الشافعیۃ منہم امام الحرمین
وابو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل حرمۃ
الشئ بالنہی تتضمن وجوب ضدہ وقیل تقتضی کون الضد سنۃ مؤکدۃ وقیل
النہی عن الشئ ہو نفس الامر بالضد وقیل لیس النہی امرا بالضد ولا متضمنا لہ عقلا
الا ان الامر نہی عن جمیع الاضداد ان کان لہ اضداد وان کان لہ
ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن القعود والاضطجاع والسجود
وغیرہا والامر بالایمان نہی عن الکفر وہذا ہو المنسوب الی العامۃ من الشافعیۃ
والحنفیۃ والمحدثین وقیل نہی عن واحد غیر معین وہو بعید کذا فی التحریر بخلاف
النہی فانہ امر باحد اضدادہ الغیر المعین وعلیہ العامۃ من الحنفیۃ و
الشافعیۃ والمحدثین وقیل امر بجمیع اضدادہ وعلیہ بعض الحنفیۃ والمحدثین نص
علی ذلک کلہ ابن امیر الحاج فی التقریر وقیل[له] فی النہی لا کذلک

له قوله وقیل لا ای قائلون ان الامر [illegible]

اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكى فى جمع الجوامع او تضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه
فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده
وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم
مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان لم تكن
مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان الانفكاك
اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولا يكون
الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو انفكاك اللوازم
عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى هو الملزوم
ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع عن الضد
الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل
به على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى
فيما يقال فى النهى شئ وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال فضلا عن

لف ورد وشئ لنفعل اى بالاشتغال بضده او من ليس بلازم ... من الاحتمالات ... الى آخر ... قوله ... ؎ لف ورد وشئ ... الكف عن ... على الاشتغال ... عن ... بتوقف على ايجاد ... يكون ... ان ... عن ... الخ

الاشتغال في الخطاب في الامر والنهي واحد بالذات والتفاوت
بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب وبالتبعية
للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب كما في ايجاب
المقدمة اي مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب فان الخطاب
في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية كما عرفت سابقا
ومن ههنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية في الخطاب
قيل وجوب الشئ يقتضي كراهة ضده وحرمة الشئ يقتضي كون
الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشئ خطاب ضمني
وخطاب الضمن انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح كذلك الثابت
بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما لم يوجد الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط فثبتت كراهة الضد
التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول بان وجوب الشئ
يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع والحرام اذ ضد الواجب
مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قيل
بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام والممتنع مع ان المكروه والحرام
نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين على الآخر باطل ! نقلت
اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا باحد الاضداد فالامر
بالشئ كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضده كالاضطجاع عينا على

سبیل التعیین لا علی سبیل التخییر والنہی عن الضد کالقعود یستلزم الامر بالضد الآخر کالاضطجاع تخییرا فہذا الضد کالاضطجاع منہی عنہ عینا ومامور بہ تخییرا فاجتمع الوجوب والحرمۃ فی شیئ واحد فکان جائزا وممتنعا ہذا خلف ای باطل قلت لا نسلم بطلان کون الشیئ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامکان بالنظر الی شیئ لاینافی الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الی شیئ اٰخر وہہنا امکان الاضطجاع بالنظر الی النہی عن القعود وامتناع الاضطجاع اما بالذات لکونہ منہیا عنہ لذاتہ او بالنظر الی الامر بالقیام لایقال یلزم علی الاول ای علی ان وجوب الشیئ یتضمن حرمۃ ضدہ حرمۃ الواجبات فان من الواجبات ماہو ضد لواجب آخر کحرمۃ الصلوٰۃ من حیث انہا ای الصلوٰۃ ضد الحج وبالعکس ای حرمۃ الحج من حیث ان الحج ضد الصلوٰۃ اذ وجوب الحج یتضمن حرمۃ ضد الحج وہو الصلوٰۃ ووجوب الصلوٰۃ یتضمن حرمۃ ضد الصلوٰۃ وہو الحج ویلزم علی الثانی ای علی ان حرمۃ الشیئ یتضمن وجوب ضدہ وجوب المحرمات فان من المحرمات ماہو ضد لمحرم آخر ولو تخییرا کوجوب الزنا فانہ ضد للواطۃ لانہ ای الزنا ترک اللواطۃ وترک الشیئ ضد لہ وبالعکس ای وجوب اللواطۃ فانہا ضد الزنا لان اللواطۃ ترک الزنا اذ حرمۃ اللواطۃ تتضمن وجوب الزنا وحرمۃ الزنا تتضمن وجوب اللواطۃ لانا نقول فی جواب مایلزم علی الاول من حرمۃ الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضي الاستيعاب اى استيعاب المامور به للاوقات كلها بل اتيان المامور به في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد انما بل يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته فاللازم على هذا هو حرمة الصلوٰة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوٰة وذلك واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا ومن ههنا[1] اي من اجل عدم اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته قيل في اصول البزدوي ان الشرط في ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان وقته العمر لكان الصلوٰة حراما في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك اى العمر وقته

ای وقت الحج نظرا الیہ ای الی الحج من حیث هو هو ای من حیث
نفس الحج مع قطع النظر عن کونہ ضدا للصلوة وان لم یکن العمر وقتا للحج نظرا
الی الحج من حیث ان الحج ضد للصلوة فالوقت الذی تودی فیہ الصلوة وقت
للحج بالنظر الی نفس الحج وان لم یکن وقتالہ بالنظر الی صفتہ وہی کونہ
ضدا للصلوة و لانا نقول فی الجواب عما یلزم علی الثانی من وجوب
المحرمات التعیین ای تعیین ضد الشئ الحرام الذی ہو اللواطة مثلا
کالزنا للحرمة مع ان حقہ کان وجوبہ تخییرا[له] لدلیل ای لاجل دلیل
اصلی لا تبعی آخر بہ الحل کالزنا من قبول التخییر فی الوجوب تبعا فلا یلزم
وجوب الزنا تخییر الحرمة اللواطة و آل الجواب تخصیص المسئلة بما لم یدل
الدلیل الاصلی علی حرمة ضدہ او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تستلزم الحرمة وجوب
الضد و لاصحاب سائر المذاهب الاخر التی مر ذکرہا من اقتضاء الوجوب
کراهة الضد وغیرہ وجوہ ضعیفة فی الاستدلال مذکورة فی المبسوطات
من الکتب مع ما علیها ای علی الوجوہ المذکورة من الایرادات فارجع
الیہا ای الی المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقی الجواز
وہو قول الامام واتباعہ والجمهور نص علیہ الاسنوی فی شرح المنهاج و
ہو الاصح قالہ السبکی فی جمع الجوامع خلافا للغزالی من الشافعیة حیث
جزم بعدم بقاء الجواز فی المستصفی و علیہ الحنفیة حیث قالوا ان ذلک المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدلیل آخر فان لم یوجد دلیل آخر فہو علی الحرمة و
انما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

[1] [illegible]

ماہیۃ الوجوب لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک فنفی الوجوب امران جواز الفعل و
حرمۃ الترک یعنی عدم جواز الترک فی الناسخ للوجوب لا ینافیہ ای لا ینافی فی
الجواز اذ الوجوب یرتفع بارتفاع حرمۃ الترک ولا شک فی ارتفاع المرکب
بارتفاع احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ما کان قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا سلمنا ان الوجوب یتضمن الجواز للاعم لکن لا نسلم ان الناسخ لاینافی
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمۃ الترک فصل لہ ولا شک فی ان الناسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمۃ
الترک اذ ہذا الفصل یرتفع بسبب الناسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضاً
اذ الجنس یتقوم بالفصل فیرتفع الجنس بارتفاعہ ای بارتفاع
الفصل الذی ارتفع بسبب الناسخ حاصلہ اثبات المنافاۃ بین الجواز وناسخ
الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمۃ الترک فصل لہ وکل فصل فہو علۃ لوجود
الحصۃ التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانہ یستحیل وجود جنس مجرد عن
الفصول کالحیوانیۃ مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروہ والمباح و
العلۃ فی وجودہ فی الواجب ہو فصل الواجب وہو حرمۃ الترک فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول یزول بزوال علتہ قلنا فی جواب ما قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا لا نسلم ان الجنس یرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم یتقوم ذلک
الجنس بفصل آخر سوی ہذا الفصل وہہنا یتقوم الجنس الذی ہو جواز
الفعل بفصل آخر سوی حرمۃ الترک وہو ای الفصل الآخر عدم

الحرج علی الترک ... [illegible]

قولہ فلنا یتقوم ... وہو عدم الحرج اقول ہذا ... الذین ... والصورۃ ... الجواز ... قبیل ... فالناسخ ... قولہ وہو عدم
... والصورۃ ... عدم ... الحرج

ولایرتفع الجسم الذی ہو الجنس فانہ یتقوم بفصل آخر سوی النمو وہو الجمادیة
اعنی عدم النمو فیبقی الجسم جمادا فتدبر فانہ دقیق ولما فہم ماسبق
کون الجواز جنسا للوجوب صادقا علیہ مع ان الجواز مقابل للوجوب کان المحل
محل اشتباہ المنافاة اراد المصنف ان یفصل معانی الجواز لیرتفع اشتباہ المنافاة
فقال اعلم ان الجائز کما یطلق علی المباح وہو مایستوی فیہ
الفعل والترک شرعا یطلق علی مالایمتنع شرعا فیشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلی مالایمتنع عقلا وہو الامکان المبحوث عنہ فی
الحکمة وعلی ما استوی الامران ای الفعل والترک فیہ شرعا ای بحسب
حکم الشارع او عقلا ای بحسب اقتضاء العقل وہذا المعنی اعم من المباح اذ
المعتبر فی المباح الاستواء شرعا فقط فیشمل المباح لتساوی الامرین فیہ شرعا
والافعال الممکنة عقلا لتساوی الامرین فیہا عقلا وعلی المشکوک فیہ الذی شک
فی فعلہ وعدمہ لک عقلا او شرعا اما المشکوک فیہ عقلا فما تعارضت الادلة العقلیة
فیہ واما المشکوک فیہ شرعا فما تعارضت الادلة الشرعیة فیہ کسور الحمار فان بعض الادلة
الشرعیة یدل علی طہارتہ وبعضہا علی نجاستہ وبالجملة فالجواز بالمعنی الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنی المباح مباین للوجوب
ہذا ای خذ ذا **مسئلة** یجوز فی الواحد بالجنس ای الذی لہ
وحدة جنسیة بحیث یندرج تحتہ انواع مختلفة والتفتازانی فی شرح الشرح قال
فی تفسیرہ ای بالحقیقة بحیث لایتعدد الاشخاص انتہی واقرہ الفاضل میرزاجان
فی حاشیة حاشیة المختصر [illegible] حاشیة شرح المختصر

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادمى الى عدم اقتضائه
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم اجتمع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين مكابرة
لجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة صرفهم
اي صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
الجوارح فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

له قوله [illegible] الى قصد التعظيم اه اي قولهم ان السجود للشمس [illegible] تعظيم [illegible] نفع لان [illegible] قصد تعظيم [illegible] واجب لا [illegible] بافعال الجوارح [illegible]

وابن امير الحاج فى التقرير وذكر الآمدى انهم يقولون السجود مامور به واجب
لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل ميرزاجان
فى حاشية شرح المختصر اقول ماذكره الآمدى ايضا لايجدى نفعا اذ لاشك ان
التعظيم لله واجب وقد قالوا الحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحدا
بعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول بان
لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنسى
واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب
فتامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة فى الواحد بالجنس ولم يعتد
ببعض المعتزلة وبمخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد يعتد به فى الواحد
بالجنس بل انما الكلام اى النزاع فى الواحد بالنوع اى
بالحقيقة والماهية فاما ان يتحد فيه اى فى الواحد بالنوع الجهة
اى جهة الوجوب والحرمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيهما اصلا او حكما
بان يكون التعدد فيهما فى حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمة امرين
لكنهما متساويا فيكونان فى حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك اى
اجتماع الوجوب والحرمة فى الواحد بالنوع الذى اتحدت فيه جهة الوجوب
والحرمة حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح مستحيل
قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال بل تكليفه اى تكليف اجتماع الوجوب
والحرمة فى هذا الواحد وتكليف هذا الواحد بالايجاب والتحريم محال و
لهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل

وهو يناقض التحريم فلم يكن هذا تكليفاً بالمحال بل تكليفاً هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجابه صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما وواجبا لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه مختلف فيه كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر او يتعدد في الواحد بالنوع جهة الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم بالاخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك الصلوة وهي واجبة من حيث كونها صلوة مامورة من الشارع وحرام لكونها شغلا في ملك الغير بغير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب عند هذه الصلوة لا بها نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد والتاج السبكي واستبعده اي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام الرازي ولم يفرق بين عندها وبينها حيث قال في المحصول واما القاضي فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع مامورا بها ولكن قال يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر بالاعذار الطارئة كالجنون والحيض ثم قال فيه رداً على القاضي هذا عندي بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداع اورده واما السبب معصية لا اصل له في الشرع

قوله ويسقط الطلب اي الطلب الذي هو من لوازم الوجوب فالمعنى ويسقط الفرض عندها اي عند الصلوة لا بها اي لا بتلك الصلوة فيكون الفعل سبباً للسقوط اي هو ذو جهتين فيحرم من حيثية ويجب من حيثية اخرى والجهة انه معصية فلا يكون سببا للسقوط نظرا الى ان الاسقاط عند الامام الرازي حيث قال المحصول وجعل سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداع ... والسبب معصية لا اصل له في الشرع

وعند احمد بن حنبل ومالک فی احدی الروایتین کما فی التلویح والکثر
المتکلمین وہم ابو ہاشم واتباعہ علی ما صرح بہ امام الحرمین فی البرہان والجبائی
والروافض کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوۃ ولا یسقط الطلب
والدلیل لنا علی مذہب الجمہور ان الصلوۃ لو لم تکن صحیحۃ لکان عدم صحتہا لان
متعلق الوجوب والحرمۃ واحد اذ لا مانع للصحۃ سواہ اتفاقا واللازم باطل لان
ہہنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃ فان متعلق الامر المفید للوجوب لصلوۃ
ومتعلق النہی الغصب وکل منہما یتعقل انفکاکہ عن الآخر وقد اختار المکلف
جمعہما مع امکان عدمہ وذلک لا یخرجہما عن حقیقتہما اللتین ہما متعلقا الامر والنہی
حتی لا تبقیا حقیقتین مختلفتین فیتحد المتعلق ولا یقال ان الکون فی الحیز واحد
فی الصلوۃ والغصب وہو مامور بہ لکونہ جزء الصلوۃ المامور بہا ومنہی عنہ
لکونہ نفس الغصب فہو ذاتی للصلوۃ بمعنی جزء الماہیۃ وللغصب بمعنی نفس الماہیۃ
فیتحد متعلق الامر والنہی فان الکون ای کون المصلی فی الحیز ای فی الدار
المغصوبۃ وان کان ذلک الکون واحدا بالتشخص لکنہ ای الکون فی الحیز
متعدد باعتبار انہ ای ذلک الکون کون من حیث انہ ای ذلک الکون
صلوۃ وعبادۃ للہ تعالی وکون من حیث انہ ای ذلک الکون
غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاہ واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزا جان انہ یرد علی ہذا الدلیل ان یقال عدم صحۃ الصلوۃ
لان ما فعلہ لیس مامورا بہ لان المامور بہ ہو الصلوۃ فی غیر المکان المغصوب اذ
النہی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

في الامر بالصلاة غيره اى غير هذا الكون والقول بانه قد لا يشعر الامر بذلك
التخصيص حين الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا في شانه تعالى فهو سبحانه حين
طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا طلب
الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
اقول في جواب ما قيل على ما اشار اليه الفاضل ميرزا جان في الحاشية المذكورة
الدلالة اى دلالة النهي عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غيره ممنوعة فانها اى تلك الدلالة فرع التضاد بين
النهي المذكور والامر المذكور واذا جوزنا الاجتماع بين النهي المذكور والامر
المذكور نظرا الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا تكون الصلوة المامور بها في الدار
المغصوبة وابقاء الامر باطلاقه اولى كما هو حقيقة في اللفظ حينئذ والاصل
في الاطلاق الحقيقة فاين الدلالة على ان الكون المطلوب في الامر
بالصلوة غير الكون في المكان المغصوب فصار ما نحن فيه من الامر
بالصلوة والنهي عن الغصب كما امر شخص عبده بالخياطة ونهى ذلك
الشخص العبد المذكور عن السفر فخاط العبد المذكور وسافر فانه
اى هذا العبد مطيع وعاص من جهتي الامر بالخياطة والنهي عن السفر فمطيع
من جهة انه اتى بما امر به مولاه وهو الخياطة وعاص لمباشرته بما نهى عنه مولاه وهو
السفر قطعا اى يقينا والنقض على دليل الجمهور بصوم يوم النحر
بانه لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة لعدم اتحاد المتعلقين باعتبار الجهتين
لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين وهما كونه صوما وكونه صوما في يوم النحر

اذ لا مانع الا اتحاد التعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر مدفوع بان التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار المغصوبة فبطلان التالي يعني قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم فعندنا اي عند الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اي في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهي ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعية بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يرتفع لمانع.

بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع المتعدد والجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

لف قوله والجواب بتخصيص الدعوى اجاب ابن الحاجب [illegible] ... منه رحمه الله تعالى

فی المختصر وغیرہ فی غیرہ تقریرہ علی ماذکر القاضی عضد فی شرح المختصر ان صوم یوم النحر لاینفک عن الصوم لان المضاف یستلزم المطلق بخلاف الصلوۃ والغصب لامکان تحقق کل بدون الآخر فبین الصلوۃ والغصب عموم من وجہ وبین صوم یوم النحر الذی اضیف فیہ الصوم الی یوم النحر والصوم المطلق عموم مطلق والنزاع فیما کان بین الجہتین عموم من وجہ وامکن انفکاک کل من الجہتین عن الآخر لایدفع النقض عن عموم الدلیل فان الدلیل لیس بخاص بما کان بین الجہتین عموم من وجہ اذ مقدماتہ جاریۃ فی صوم یوم النحر ایضاً اذ لاتضاد عند اختلاف الجہتین فہو عام ولم یورد النقض علی الدعوی بل علی الدلیل فکیف یفید تخصیص الدعوی فی الدفع الا ان یقال فی تقریر الجواب ان العام مطلقا لاحقیقۃ لہ ای للعام المطلق فی التحصل الاحقیقۃ الخاص لاتحاد الجعل ای جعل العالم المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان بجعل واحد فلو کانت جہتا الوجوب والحرمۃ اعم واخص مطلقا کان تحصلہما واحدا فلم تکونا متعددتین فی الحقیقۃ المتحصلۃ فیلزم اجتماع الحسن ای الوجوب والقبح ای الحرمۃ فی الحقیقۃ المتحصلۃ الواحدۃ فلا یتعدد والمتعلقان فیما کان بینہما عموم وخصوص مطلقا ولامحذور فی العموم من وجہ لان فیہ العام والخاص حقیقتان متحصلتان اجتماعہما اتفاقی فلا یلزم من کونہما منشأ للوجوب والحرمۃ اجتماعہما فی ذات فتامل اشارۃ الی ان القول بان العام مطلقا لاحقیقۃ لہ فی التحصل الاحقیقۃ الخاص لایتم الا اذا کانت الجہتان اللتان ہما العام والخاص ذاتیتین للواحد الذی اجتمع فیہ الوجوب والحرمۃ

لہ قولہ وقال ان الخلاف الی آخرہ اما الخ ... [illegible]

كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك للانسان فلا يستقيم ولنا ايضا دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق[له] بين نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد بالوجوب فتامل بر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز

له قوله فلا فرق بينهما اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي الكراهة فانه يرجع الى الوصف غالبا وذلك لان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب [illegible]

[illegible] مع الحرمة [illegible] في التضاد [illegible]

اجتماعہ مع الحرمۃ لانہما سواء فی التضاد وان کان احدہما غالبا علی الآخر فی رجوعہ
الی الذات ولیس الکلام فی الغالبیۃ والمغلوبیۃ بل وضع المسئلۃ فی انہ اذا
تعددت الجہۃ فہل یجوز الاجتماع ام لا واستدل علی مذہب الجمہور بدلیل ضعیف
لو لم یصح ای اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالنوع ان کان قولہ لم یصح
بالیاء التحتانیۃ وان کان بالتاء الفوقانیۃ فمرجعہ الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ کما یشعر بہ
کلام القاضی عضد فی شرح المختصر لما سقط التکلیف والطلب مع الصلوۃ
فی الدار المغصوبۃ فان غیر الواجب او غیر الصحیح لا یکون مسقطا اذ الصحۃ عبارۃ عن
موافقۃ الامر او سقوط القضاء واللازم ای عدم سقوط التکلیف والطلب معہا
باطل فانہ قال القاضی ابو بکر الباقلانی وقد سقط التکلیف والطلب
معہا اجماعا لانہم لا یامرون المصلین فی الدور المغصوبۃ بقضاء صلواتہم
کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وقد
اورد العلامۃ التفتازانی فی شرح الشرح علی ہذا الدلیل منع الملازمۃ لجواز
ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التکلیف عندہ ودفعہ الفاضل میرزا جان بقولہ وا حمل
الصحۃ علی معنی کون الفعل مسقطا للقضاء علی ما ہو عند الفقہاء لا بمعنی موافقۃ
الشرع یندفع منع الملازمۃ انتہی ورد ہذا الاستدلال بمنع تحقق
الاجماع وانکار صحۃ ما نقلہ القاضی علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ مطابقا لما قال امام الحرمین فی البرہان
ان الاجماع الذی ادعاہ غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی
یامرون بالقضاء وتقدیر الاجماع مع ظہور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لکونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضی لکونه اقرب
زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم یتحقق الاجماع وظهر خلافهم فے
القضاء ولا یعنی ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع کما توہم بعضهم ان المراد انه لا
اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل یعنے ان الاجماع لو کان متحققا لا یکون بعده فانه
معلوم الانتفاء کما فی شرح الشرح بل انما یکون قبله وحینئذٍ کان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه ویندفع بهذا ما قاله الغزالی فے المستصفے من ان الاجماع حجة
علی احمد اذ لم یثبت الاجماع کما نص علیه القرایاعنے والابهری فی حواشی شرح
المختصر وفی اسناد ما قیل فی ابطال التالی الی القاضی اشارة الی ان ما نقل عن
السلف یبطل مذهبه کما قاله الامام فی البرهان من انه کما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ایضاً انها صلوة مامور بها فلئن کان یعتصم بالاجماع فلا ینبغے ان یجرمه
فے عین ما فعله ولکن ما نقل عن الامام انما یدل علی انه کما نقل عن السلف السقوط
معها نقل السقوط بها وهذا لا یدل علے ان الناقل فے الثانے هو القاضی وکیف
یظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعاً کان صریحاً فی خلاف مذهبهم
ولم ینبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضے واحمد کما ان
نقل الاجماع من القاضی بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد کذا ذکر الفاضل
میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر وقال الشیخ شهاب الدین المقتول فے
التنقیحات اما دعوی الاجماع فیه مع مخالفة احمد ففاسد واذا بنح لا یتاتی
تصحیحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمین الی انه خالف الاجماع ومات

مية جاهلية اخك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور
النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة الى
متوسط في النقليات اوضعيف ولم ينقل على قرب المائتين الى اشد الناس
بحثا في النقليات المخالطة بجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعى اجماعا يقبل
دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني اذا منع الخصوم المجيبون
عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيلة في جوابهم كذا في
حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبة
اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع
واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع
ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها
وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي
عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بهذا
الخروج من تينك الجهتين من خطأ ابي هاشم فانه قائل بهذا التعلق
بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطأ ابي هاشم ويلزم من هذا القول تكليف
المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في
الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من
غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير
وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الاشغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذى فى الخروج منهياً كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن الارض المغصوبة حتى يفرغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام الحرمين فى البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهى عنه او بترك مامور به وههنا ليس شئ منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهى به وقال السبكى فى جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى فى شرحه ويدفع استبعاده بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى والحق ان الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة ماحية للمعصية فلا وجه للزجر كما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذ هذا **مسئلة** يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما فى الواجب المخير فهناك اى فى ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء فيجب على المكلف فعل شئ منها كما فى خصال الكفارة والمقصود ههنا اى

له قوله اليه اى الى استصحاب او رفع الاستبعاد ابن الحاجب صاحب البديع [illegible] ... سبب ... الا ... ان ... فذكر ... بفعل سبب من فعل اختيارى ١٢ منه عفى الله تعالى عنه

له قوله والحق الخ يعنى ان الخروج بنية التفريغ فينبغى ان لا يعد عاصيا ... [illegible] ١٢ منه

فی تحریم احد اشیاء منع الجمع بین جمیع الاشیاء فیجب علی المکلف ترک
ایہا شاء جمعًا بان یترک الکل و بدلاً بان یترک البعض ویاتی بالبعض ولیس له
ان یجمع بینہما و فیہا ای فی مسئلة تحریم احد اشیاء ما تقدم فی الواجب
المخیر دلیلا و اختلافا یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من تجویز
العقل و دلالة النص ہو بعینه دلیل فی ہذہ المسئلة و الاختلاف الذی فی
الواجب المخیر من ان الواجب اما الکل او البعض المعین او واحد لا بعینه ہو بعینه
اختلاف فی ہذہ المسئلة ثم تزید ہذہ المسئلة علی الواجب المخیر بان بعض المعتزلة
زعم انه لم یرد فی اللغة النہی عن واحد مبہم من اشیاء معینة کما ورد فیہا الامر
بواحد مبہم من اشیاء معینة و قال السبکی یجوز تحریم واحد لا بعینه خلافا للمعتزلة و
ہی کالمخیر وقیل لم ترد به اللغة انتہی ولما قیل فی حاشیة میرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد المبہم وہو مفہوم احدہا علی امر معقول لان المقصود فی الوجوب
ہو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی فیحصل المقصود بوجود ای
فرد کان اذ یکفی لوجود الطبیعة وجود فرد ما منہا ای فرد کان و المقصود فی
التحریم ہو ترک الفعل الحرام فلو تعلق التحریم بالمفہوم الکلی فلا یحصل المقصود
الا بترک ہذا المفہوم و عدمه و عدم الطبیعة الکلیة انما ہو بعدم جمیع افرادہا فیقتضی
ہذا الحکم انه لا یجوز الاتیان بکل واحد منہا بدلا والغرض انه یجوز الاتیان بکل واحد
بدلا فدفعه المصنف بقوله[له] اعلم ان تعلق الترک الذی ہو مفاد التحریم
باحد اشیاء علی انحاء اربعة احدہا ان یتعلق الترک بمفہوم
احدہا ای احد الاشیاء ولا یقصد الافراد فیفید التعمیم للترک بان یترک

له قوله اعلم ان تعلق اولی فی ہذا التحقیق وتحقیق ودفع لما یقال ان تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی معقول لحصول المقصود بوجود ای فرد کان من افراد الطبیعة ولو تعلق التحریم بالمفہوم الکلی لا یحصل المقصود الا بعدم جمیع الافراد ویجب ان لا یجوز الاتیان بواحد منہا الا بعینه و الا بدلا والغرض انه یجوز الاتیان بکل واحد بدلا ١٢ منه عبد السلام

کل احد منہا سوار کان منفردا او مجتمعاً فلا یجوز اتیان واحد منہا لان عدم
الطبیعة انما یکون لعدم جمیع الافراد نحو لا تطع اثما او کفورا
فانہ امر بترک الطاعة کل احد من الآثم والکافر منفردا او مجتمعاً والثانی ان
یتعلق الترک بہا ای بشئ صدق علیہ مفہوم احدہا ای احد الاشیاء
فیفید ہذا النحو اما عدم ہذا الفرد او عدم ذلک الفرد ویتعلق
الترک بمفہوم احدہا ای احد الاشیاء بالعرض لا بالذات بناء
علی ان کلما اتصف بہ الفرد اتصف بہ الطبیعة فی الجملة ای
بوجہ ما لا بالکلیة فلا یفید ہذا النحو من الترک عموم السلب ای کون
السلب عاما شاملا لجمیع الافراد فہذا النحو من الترک ہو المراد ہہنا والثالث
ان یتعلق الترک بالمجموع من الاشیاء فیفید عدم الاجتماع
وذلک فیما ای فی موضع کان العطف فیہ بین الاشیاء بالواو نحو
لا تاکل السمک واللبن اے لا تجمعہما فے الاکل وعلی ہذا النحو من انحاء تعلق
الترک باحد الاشیاء لتسامح لان تعلق الترک فیہ بالذات بالمجموع وبالعرض
باحد الاشیاء والرابع ان یکون الترک نفسہ مبہما بالذات بحیث
یکون اما ترک ہذا او ترک ذاک او ترک ذلک لا المتروک ای لا یکون
المتروک مبہما بالذات کما کان فی الانحاء الثلثة المذکورة سابقا وذلک
النحو من الترک یوجد اذا کان العطف بین الاشیاء باو والمقصود
حینئذ عدم الجمع نحو لا تاکل السمک او اللبن والاظہر انہ
حینئذ اے حین کون الترک مبہما بالذات من عطف الجملة

قولہ نحو لا تطع ای فیکون ہذا النحو مفیدا لعموم السلب ای تعیین النفی لجمیع الافراد والثانی ای ان یتعلق الترک بمفہوم احدہا بان یکون متعلقہ نفس احد الافراد لا بعینہ فیکون نہیا عن احد الافراد لا بعینہ فیصدق بترک احدہا کان الانسان صدق بکل احد من الفرد انہ لیس بانسان لانہ صدق علیہ انہ الانسان لانہ یصدق علیہ مفہوم الاحد لانہ لیس بعمرو ولا بزید وقولہ ای لا یکون الترک مبہما بالذات لان المعتبر فی التعیین لا فی المتروک فانہ متعین ای اللازم من عدم الفرد عدم الطبیعة فیجوز ان یکون للزوم عدم الافراد وہو عدم جمیعہا لکنہ لیس کذلک

علی الجملة بان یقدر الفعل فی المعطوف بعدا وفیقال فی تفسیر ہذا القول لا تاکل السمک او لا تاکل اللبن و مآل الاخبار الثلثة الاخیرة منع الجمع بین الکل والافتراق بینہا فی الطرق ہکذا ینبغی ان یحقق المقام ووقعہ الفاضل میرزاجان بقولہ فالحق ان یقال التحریم یتعلق بالمجموع من حیث ہو مجموع اذ ہو الذی لا یجوز الاتیان بہ اصلا ولیس متعلقا بذلک المفہوم اذ یجوز الاتیان بہ فی ضمن فرد بدلا انتہی مسئلة المندوب ای ما یترتب الثواب علی فعلہ ولا باس بترکہ ہل ہو ای المندوب مامور بہ ام لا بمعنی ان اطلاق لفظ المامور بہ علیہ ہل علی سبیل الحقیقة ام لا بمعنی ان ثبوت المندوب بصیغة الامر ہل علی سبیل الحقیقة ام لا فعند الحنفیة کما فی التحریر وجمع من الشافعیة کما فی التقریر لا یکون مامورا بہ الا مجازا وہو مذہب الکرخی وابی بکر الرازی وہو الجصاص کما فی التلویح والبدیع واصول ابن الحاجب ورجحہ الامام الرازی کما فی شرح جمع الجوامع للمحلی وقیل نقلا عن المحققین من الاصولیین نعم ان المندوب مامور بہ حقیقة کما فی التحریر وہو مذہب القاضی ابی بکر الباقلانی کما فی احکام الآمدی وہو مذہب الجمہور کما فی التلویح وہو مختار فخر الاسلام فی اصولہ علی احد التاویلین لکلامہ قال التفتازانی فی شرح الشرح ولا خفاء فی انہ مبنی علی ان الامر حقیقة الایجاب او القدر المشترک بینہ وبین الندب فلا ینبغی ان یجعل ہذا مسئلة براسہا انتہی وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر اقول حل ہذا عین ہذہ المسئلة لان من قال بانہ حقیقة للندب قال بانہ حقیقة فی القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في
بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان
الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر
فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب واما ابن الحاجب
فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي
والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في
الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج ولا يمكن
ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الآمدي هذا واما الآمدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على
المغايرة قطعا انتهى و الدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر حقيقة
في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن
الحاجب في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو
الحق وفي الاحكام للآمدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع
للشيخ ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري على اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرائيني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة و الدليل لنا على مذهب
الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر
او فعل المنهى عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والتالى اعنى كون ترك المندوب
معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً فالمقدم اعنى كون المندوب
مامورا به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية ايضاً انه لو كان المندوب مامورا به
حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم
بالسواك عند كل وضوء كما فى صحيح ابن خزيمة وغيره لانه
عليه السلام ندبهم اليه اى ندب الامة الى السواك ونفى كونه مامورا به
لوجود المشقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره عن الدليل الثانى
بانا لا نسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة امر الايجاب وعن
الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرتهم امر ايجاب
ورده المصنف فى الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون بكون
المندوب مامورا به حقيقة قالوا اولا انه اى المندوب وفعله طاعة
اجماعا كما نص عليه الامدى فى الاحكام والقاضى عضد فى شرح المختصر
والطاعة فعل المامور به اى فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به فى
الاصطلاح قال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
بالطاعة التى هى فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهى عنه انتهى وقال الامدى
فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائما
فيكون عند النسخ كذلك والالكونه مراد الله تعالى والالكونه مثابا به لان الثواب
غير لازم ولكونه موعوداً بالثواب وهو ايضاً باطل والالزم الثواب لان الخلف

فی خبر اللہ تعالے باطل فلیس الا لکونہ امتثال الامر کذا فی شرح نظام الملۃ
والدین وذکر الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر ذہب القاضی وجماعۃ من
الاصولیین الی ان المندوب الیہ طاعۃ ولم یکن طاعۃ عندنا لکونہ مراد اللہ تعالی
اذ مرادہ تعالے قد یکون عصیان زید ویأمرہ بالطاعۃ فتلزمہ لکونہ مامورا بہ قال
الامام رادا علیہ لا تلازم مما ذکرہ لانہ یتجہ ان یقال کونہ طاعۃ لکونہ مقتضی من لہ الاقتضاء
اعم من الامر وقال التفتازانی فی شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما یتم
علی رای من یجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من یخصہ بالجازم فکیف یسلم
ان کل طاعۃ فعل المامور بہ بل الطاعۃ عندہ فعل المامور بہ او المندوب الیہ
اعنی ما تعلق بہ صیغۃ افعل للایجاب او الندب انتہی وارتضاہ القراباغی فی
حاشیۃ شرح المختصر حیث قال وبعد ہذا فللخصم ان یمنع الکلیۃ اذ الطاعۃ عندہ
فعل المامور بہ او المندوب الیہ فلا یتم الدلیل الاول انتہی واقتضاہ المصنف
فقال **قلنا** فی الجواب عن ہذا الدلیل بانا **لا** نسلم ان الطاعۃ فعل
المامور بہ فقط **بل** ہی فعل المامور بہ و فعل المندوب الیہ ایضا
وقالوا ثانیا انہ لا شک فی ان کلام ارباب اللغۃ فی بیان وضع الالفاظ
حجۃ **وارباب اللغۃ قسموا الامر الی امر ایجاب وامر ندب ومورد**
القسمۃ مشترک بین الاقسام فالامر مشترک بین امر الندب وامر
الایجاب واستعمال اللفظ المشترک فی احد معانیہ حقیقۃ فیکون المندوب مامورا بہ
حقیقۃ قال التفتازانی فی شرح الشرح والثانی ای ہذا الاستدلال الثانی انما
یتم لو کان مراد اہل اللغۃ ان ما یطلق علیہ الامر حقیقۃ ینقسم الی ما یکون

للایجاب و الندب ولیس کذلک بل مرادہم تقسیم الصیغۃ التی تسمی امرا عند النحاۃ
فی ای معنی کان بدلیل انہم یقسمون الامر الی الایجاب و الندب و غیرہما مما لانزاع
فی انہ لیس بماموربہ حقیقۃ انتہی وارتضاہ الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح
المختصر حیث قال ویرد علی الثانی ان مراد اہل اللغۃ تقسیم صیغۃ الامر التی تسمی عند
النحاۃ امرا باعتبار معانیہا الحقیقیۃ والمجازیۃ لاتقسیم المعنی الحقیقی للفظ الامر بدلیل تقسیمہم
الامر الی الایجاب والندب وغیرہما مما لانزاع فی انہ لیس بماموربہ حقیقۃ انتہی
واقتفاہ المصنف فقال قلنا فی الجواب عن ہذا الدلیل ہم ای ارباب اللغۃ
قسموا الامر ایضا الی امر تہدید وامر اباحۃ الی غیر ذلک من
المعانی التی ذکرت فی بحث الامر فلو کان تقسیمہم الامر الی امر ندب دالا علی کون
المندوب ماموراً بہ حقیقۃ لکان تقسیمہم الی امر تہدید وامر اباحۃ دالا علی کون
المہدد والمباح ایضا ماموراً بہما ولم یقل بہ الخصم فہم ای ارباب اللغۃ
تو سعوا عن حقیقۃ الامر وقسموہ بالمعنی المجازی الشامل للحقیقی والمجازی
بطریق عموم المجاز الی اقسام بعضہا امر حقیقۃ وبعضہا امر مجاز والظاہر ان تقسیم اہل
اللغۃ انما ہو للصیغۃ ومحل النزاع لفظ الامر لا الصیغۃ مسئلۃ المندوب
لیس بتکلیف وہو الاصح قالہ السبکی فی جمع الجوامع وہو الصحیح الذی علیہ الجمہور
کما فی التحریر والتقریر لانہ ای المندوب فی سعۃ من ترکہ ای ترک
المندوب وما فی سعۃ من الترک لایکون تکلیفا اذ التکلیف یشعر بالزام ما فیہ کلفۃ
ومشقۃ ولا الزام ما فی سعۃ من الترک خلافا للاستاذ ابی
اسحق الاسفراینی کما نص علیہ ابن الحاجب وغیرہ والقاضی ابی بکر الباقلانی

كما في التقرير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورُدَّ بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل كلام الاستاذ لعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه تكليف ولهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا بمعنى ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولا شك ان الواجب تكليف لكن يرد على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اي وجوب اعتقاد الندبية حكم اخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي قال ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية يعني ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تخييرا لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص تكليفا في حق العباد ولم يجعل له اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة على اصحاب الرأي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا للعقاب

مسئلة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن الفعل فان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

له قوله مانع ان يتجاوزه العقول عن ان الاولى ان يقال عن ان يتجاوزه العقول الى فعله ما يقتضيه العقول فالنزاع في كونه تكليفا لفظي كما قال عزم الانزاع لفظي فيه لان اباحة ولا يلزمه قبله سول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا فرق عند الا منه

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم وهذا
على راي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى مع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه تحريما لا خلاف
في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب فعندنا لا نهي
عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما لا تكليف بالمندوب
اي الدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل الذي اقيم
لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغير وكذلك الدليل على كون
المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب مامورا به
وتكليفا بادنى تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان النهي
حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول المخصوص
حقيقة في التحريم فقط وليس في المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه وثانيا انه لو كان
المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها الا فعل المنهي عنه
او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس بمعصية اتفاقا والدليل
على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة
اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون المكروه منهيا
عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة ومورد
القسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة واستعمال
اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة فالدليل

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لايكون تكليفا بتركه والدليل على كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل
الثواب شاق والاختلاف في كون المكروه ليس بمنهي عنه عند الحنفية وكونه
منهيا عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا
عند الأستاذ الاختلاف في كون المندوب ليس بمامور به عند الحنفية
وكونه ماموراً به عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي
ثابت بالشرع لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية
التي لايدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا
عليها بالاباحة لانه نوع منه اي من خطاب الشرع تخييرا لان
تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في
فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله
وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي
بحكم الشارع بالتخيير عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي
الاباحة الاصلية لاتكون اباحة الابعد الشرع لان الاباحة حكم
شرعي ولاحكم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلة القائلين بان
الافعال الاختيارية التي لايدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها

عنہما مباحۃ قبل الشرع بالاباحۃ الاصلیۃ بانہم یقولون ان الاباحۃ المستعملۃ
فی لسان الشرع معناہا انتفاء الحرج فی فعلہ وترکہ لاحکم شرعی بہذا الانتفاء
فہی تکون قبل الشرع وبعدہ وقد تقدم ہذا فی باب الحسن والقبح

مسئلۃ المباح لیس بجنس للواجب کما نص علیہ الآمدی
فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وقال السبکی فی جمع الجوامع ہو الاصح
وحکم القاضی عضد فی شرح المختصر ببطلان خلافہ لانہما نوعان للحکم
اذ المباح ما حکم الشارع فیہ بالتخییر بین الفعل والترک والواجب ما حکم الشارع
فیہ بالتزام الفعل ولا شک انہما نوعان متباینان واخلان تحت جنس الحکم
فلا یکون احدہما جنسا للآخر وظن من قوم انہ ای المباح جنس لہ
ای للواجب لان المباح ہو الماذون فی الفعل وہو ای الماذون
فی الفعل جزء حقیقۃ الواجب لاختصاصہ بقید زائد وہو انہ غیر ماذون
فی ترکہ ولا معنی للجنس الا ذلک قلنا فی جواب ہذا الدلیل انا لا نسلم ان
ذلک ای الماذون فی الفعل تمام حقیقۃ المباح بل الماذون
فی الفعل جنس للمباح وفصلہ انہ ماذون فی ترکہ وبہ یمتاز عن الواجب
فلا یصدق علیہ اذ ہو ای المباح المتساوی فعلا وترکا فیکون تمام
حقیقۃ الماذون فی الفعل والترک بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن
زیادۃ قید التساوی لا یرد ما قال الفاضل میرزا جان ان ہذا الکلام مشعر بان تمام حقیقۃ
المباح ہو ماذون فی فعلہ وترکہ وحینئذ یدخل المندوب والمکروہ فیہ فلا بد من قید
آخر یخرجہما یعتبر فیہ انتہی ولعل النزاع بین کون المباح جنسا للواجب وبین کونہ لیس

بجنس له لفظے اذا لمثبت جعل المباح بمعنے الجائز باحد معانیه وهو الماذون
فی الفعل والنافی اراد بالمباح الماذون فے الفعل والترک بالتساوی
هذا ما افاده القرا باغی والابهری فی حواشی شرح المختصر مسئلة المباح
لیس بواجب عند الجمهور لان المباح یکون جائز الترک والوجوب هو
اقتضاء الفعل مع المنع من الترک فیستحیل کون الشئ واجبا مع کونه جائز الترک
لاستحالة بقاء المرکب بدون جزئه وهو المنع من الترک خلافا للکعبی
من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع کون المباح جائز الترک واحتج
الکعبی علی کون المباح واجبا بان کل مباح ترک حرام فان
السکوت ترک للقذف والسکون ترک للقتل وکل ترک حرام واجب
ولو مخیرا لامکان ترک الحرام بغیر الواجب کالمندوب والمکروه تنزیها فیکون
الواجب احدها فاذا اختار المکلف فعل المباح کان واجبا کذا فے التقریر شرح
التحریر قلنا[له] فی جواب هذا الاحتجاج الصغرے یعنی قوله کل مباح ترک حرام
ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام کالزنا بانعدام المقتضے
وهو الارادة مثلا بناء علے ان علة العدم اے عدم المعلول
کالزنا مثلا عدم علة الوجود اے وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادته
مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحینئذ لایکون عدمه
ای عدم الحرام مستندا الی فعل المباح الذی هو المانع عن وجود
الحرام بان الحرام لایجتمع معه واما ان الصغری ممنوعة ثانیا فلان
فعل المباح انما یکون هذا الفعل ترکا له اے للحرام لو قصد

بفعله ای بفعل المباح ترکه ای ترک الحرام وذلک ای قصد ترک الحرام لا یلزم من فعل المباح فانه ربما یفعل افعالا مباحة ولا یخطر ببالنا ترک الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلک الفاعل بفعل المباح ترکه ای ترک الحرام فانه ای المباح یکون حینئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه ای نلتزم کون ذلک المباح واجبا وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر والجمهور لا ینکرون وجوب المباح مثلا فی تلک الصورة بل یصرحون بذلک کما یشهد به کتب الفروع مثلا اذا کان شخص مع امرأة جمیلة مطلوبة فی بیت وکان یجد من نفسه انه لو لم یشتغل بضد الزنا یصدر منه الزنا فلا شک ان الاشتغال بضد الزنا واجب علیه فی تلک الصورة انتهی وقد اجیب فی المنهاج وغیره عن هذا الاحتجاج بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترک الحرام قال تاج الدین الارموی فی الحاصل لان فعل المباح اخص من ترک الحرام وتقریره انه یلزم من فعل المباح ترک الحرام ولا یلزم من ترک الحرام فعل المباح لجواز ترکه بالواجب والمندوب ففعل المباح اخص من ترک الحرام والاخص غیر الاعم فلا یکون المباح ترک الحرام بل هو شیء یحصل به ترکه لما بینا انه قد یحصل به وبغیره فکل واحد منها لا بعینه لا واحد بخصوصه فلا یتعین خصوص المباح للوجوب فیبطل دعوی الکعبی وهکذا اجاب به الامام وهو ضعیف لانه یلزم منه ان یکون المباح واجبا علی التخییر والواجب علی التخییر واجب علی الجملة وکل فرد یقع منه واجب بلا خلاف کما تقدم فی خصال الکفارة ولکن تخصیص الکعبی بالمباح لا معنی له بل یجری

في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب لم يذكره المصنف وقال
الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص عما قاله الكعبي مع التزام
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والزم عليه اي على الكعبي بانه
اي خلاف الكعبي واحتجاجه مصادمة الاجماع اي مدافعة
للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح والواجب
والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شيء من المباح بواجب
فاجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة قطعية فيجب ان يأول
الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل بالنظر الى ذات
الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا اي وجوب
المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو ترك الحرام
لا باعتبار نفسه ولا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه ونوقض
ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته يلزم ان
يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة ترك لحرام آخر هو ضده
كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب وغيره
بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار الجهتين في
الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة نفسه
حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف الفعل
الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في الارض المغصوبة
فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها وهو ترك لحرام

آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن برهان والامدی و
ابن الهمام نقلوا عن الكعبی انكار المباح رأسا والآخرون كالقاضی والغزالی
قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب كذا فی
التقرير شرح التحرير **مسئلة** المباح[1] قد يصير واجبا بالعرض
بواسطة شئ آخر عندنا كالنفل ای كالصلوٰة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعی فی
النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا وان قال الشافعی
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز وواقع اما الجواز
فهو بان التخيير ابتداء ای فی ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا
ولا شرعا استمراره ای استمرار التخيير ودوامه وبقائه اما عقلا فظاهر واما
شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب ادائه
بالاتفاق بيننا وبين الشافعی و اما الوقوع فهو بالنهی الوارد فی قوله
تعالیٰ لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال واجبا
فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء فی النفل بالافساد
مسئلة الحكم[2] منه ای من الحكم رخصة وهی فی
اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهری الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك رخص
السعر اذا تيسر وتسهل وهی بتسكين الخاء وحكى ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء
فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الامدی وفی الاصطلاح على ما ذكر فی الميزان
والتحقيق ما ای حكم تغير من عسر الى يسر لعذر ويئول

[1] قوله المباح قد يصير واجبا او بالعرض انقلاب الحقيقة محال للفعل الوجوب بغيره لا ينافی الاباحة لذاته على انه نقل الانقلاب فی الخارج والعلم ممكن لذاته واجب لان الجزء بالاعتدال ۱۲

[2] قوله الحكم منه ... جعل الشرع ... خطاب الوضع ... لا من خطاب التكليف ... وسيد ... عبد الله تعالى ...

الیہ ما فی المنہاج انہ ماثبت علی خلاف الدلیل لعذر وہذا یشمل الترخص بجواز
الفعل علے خلاف الدلیل المقتضی للتحریم کاکل المیتۃ والترخص بجواز الترک
اما علی خلاف الدلیل المقتضی للوجوب کجواز الافطار فی السفر واما علی خلاف
الدلیل المقتضی للندب کترک الجماعۃ بعذر المطر والمرض ونحوہما فعلم من ہذا
ان قول الامدی وابن الحاجب فی تحدید الرخصۃ ہو المشروع بعذر مع قیام
المحرم غیر جامع وذکر فخر الاسلام ان الرخصۃ اسم لما یبنی علی اعذار العباد
وذکر ابو الیسر ان الرخصۃ ترک المواخذۃ بالفعل مع قیام المحرم وحرمۃ الفعل
وترک المواخذۃ بترک الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر فی شرح
المنہاج للاسنوی بالمشقۃ والحاجۃ وفی التحریر لابن الہمام بخوف فوات النفس
او العضو ولا ذکر لہذا القید فی المحصول ولا فی المنتخب ولا فی التحصیل
والحاصل ومنہ عزیمۃ وہو فی اللغۃ القصد المؤکد ومنہ عزمت علی فعل الشئ
قال الجوہری عزمت علی کذا عزما وعزما بالضم وعزیمۃ وعزیما اذا اردت فعلہ
وقطعت علیہ قال اللہ تعالی فنسی ولم نجد لہ عزما ای جزما وفی الاصطلاح
ہی حکم لم یتغیر من عسر الی یسر ومقتضی کلام البیضاوی فی المنہاج
انہا حکم ثابت لا علی خلاف الدلیل کاباحۃ الاکل والشرب او علی خلاف الدلیل
لکن لا لعذر کالتکالیف وہہنا بحثان الاول ان المصنف رحمہ اللہ قد تبع صاحب
التحریر وصاحب التحصیل وصاحب المنہاج فی جعل الرخصۃ والعزیمۃ
قسمین للحکم وذکر القرافی فی کتبہ مثلہ والآخرون کالامدی فی الاحکام
وابن الحاجب فی المختصر والامام فی المحصول جعلوہما من اقسام الفعل

والثالث انّ الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد العزيمة في كلام صاحب المنهاج تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التنقيح حصرها في الفرض والواجب والسنة والنفل وقال التفتازاني في التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في المحصول وغيره جعلها ما يطلق على الجميع ما عدا المحرم والقرافي خصّها بالواجب والمندوب لا غيرو منهم من خصّها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام ومنتهى السوال وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشئ في المختصر الصغير وهي اي الرخصة **اربعة** اي اربعة انواع **الاول ما استبيح** اي الذي عومل معاملة المباح في عدم المواخذة بفعله **مع قيام الدليل المحرّم وقيام حكمه** اي حكم المحرّم وهو الحرمة كاجراء **كلمة الكفر على اللسان** لا على القلب **عند الاكراه** بالقتل او القطع يعني اذا اكره الكافر مسلمًا على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم لم يخصص **وفيه** اي في هذا النوع **العزيمة** اي الحكم الاصلي الذي لم تتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان **اولى بالاخذ**

من الرخصة فلو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آتٍ بما هو اولى والثاني ما
يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
اذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يتق الرخصة كفطر المسافر والمريض
للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم الى
زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة ما لم يستضر كل واحد من
المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه الصوم
فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر
مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اثم لانه اوقع
نفسه في التهلكة باختيار ما لم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام ان
العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح
بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يغطر برواية تدل على تساويهما بل لا فطار
ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا في التلويح وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر بالصوم
فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يستوي فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما نسخ حكمه الاصلى عنا اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الامم من اصر اى ثقل وحكم مغلظ شاق كقرض موضع النجاسة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال فى الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاءً وقطع الاعضاء الخاطية كما فى التلويح واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا ذكره ابن امير الحاج فى التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعيته فى الجملة اى فى وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك العذر ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر اى اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير من عسر الى يسر وهو يقتضى بقاء الحكم الاصلى وتغير صفته وفى النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصلى و القسم الثالث اى النسخ اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة الحقيقى اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابهة للحقيقى لكونه مشروعا فى

صورۃ عدم العذر کالاول اے کالقسم الاول فی الحقیقۃ فانہ اتم فیہما
اذ لم یسقط حکمہ بخلاف القسم الثانی فانہ یتراخی حکمہ والتراخی لایخلو عن الاسقاط
لاکن الموجب قائم والحکم متراخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحکم
فیہ ساقط بسقوط السبب الموجب فی محل الرخصۃ الا انہ بقی مشروعا فی
الجملۃ فلا یقال ان فی القسم الثانی ایضا رخصۃ سقط الحکم فینبغی ان یکون مجازا
کذا افاد التفتازانی فی التلویح ہذا **فرع** للمسئلۃ الاصولیون قالوا
سقوط غسل الرجل الذی کان عزیمۃ حیث لاخف مع الخف فی مدۃ
المسح من القسم الرابع الذی ہو رخصۃ الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا
اے بحکم الشرع مانعا من سرایۃ الحدث المزیل للطہارۃ الیہما
ای الی الرجل بدلیل انہ لو نزعہ بعد المسح لزمہ غسل الرجل ولو لم یسر الیہما
لم یجب اذ لایجب غسل شئی من البدن بدون الحدث فظہر ان غسل الرجلین
فی ہذہ الحالۃ ساقط وان المسح شرع تیسیرا ابتداء لا علی معنی ان الواجب
من غسل الرجل یتادی بالمسح اذ لو کان کذلک لما اشترط کون اول حدث
بعد اللبس طاریا علی طہارۃ کاملۃ فی المسح علی الجبیرۃ لان المسح یصلح رافعا
للحدث الساری الی القدم فظہر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان یکون عاملا فی الرجل مادامت مستترۃ بالخف وجعل الخف مانعا
من سرایۃ الحدث الی القدم کذا فی التقریر ذکر الزیلعی شارح الکنز
فیہ اے فی عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انہ ای العد
انما یتم لو لم یکن الغسل فی الرجل ہناک ای حالۃ التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع التخفف عن الرجلين خفيه وهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذٍ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية لبطلان مسح المتخفف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى للتطهير
الغلى وان كان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل للحاصل
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب فتح
القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى الظهيرية
لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى الشيخ
الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة
كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا انقضت المدة
وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يحل ذلك الحدث

السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ لكون
الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل فى
محدث اى ناقض للطهارة طار بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل الذى
وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طر بعد الغسل
بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث الى الرجل قبل
النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخصوص بعد وقت النزع او
الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل النزع والانقضاء
بل الحق فى جواب ما قال الزيلعى ان يقال المعتبر فى القسم الرابع
اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة فى نظر
الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو العزيمة
اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم ممنوع
وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم لجواز ان
يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون اثما وقد صرح
جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة
اولى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اى من
مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون منهم ابن الرفعة فى
الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا انتهى اجاب عنه
بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل اولى من الاخذ بالرخصة
فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

١ه قوله [illegible] الرجل قبل النزع [illegible] فلا وجود [illegible] والانقضاء [illegible] الخف [illegible]

٢ه قوله [illegible] لا يلزم من بطلان [illegible] الغسل بانقضاء المدة [illegible]

سبب الرخصة بان ينزع الخف الذي هو سبب الرخصة لانه اولى حال

وجود سبب الرخصة اي حال كونه متحققا **مسئلة** الحكم بالصحة

في العبادات دون المعاملات عقلي بمعنى انه لا يتوقف على الشرع

بعد تصور الطرفين وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع لانها

اي الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل

لتبعية غاية وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته

في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اي الغاية في المعاملات عبارة عن ترتب

آثارها عليها كذا قال الامام في المحصول وفي العبادات عند المتكلمين

موافقة الامر وهي الامتثال والاتيان بالمامور كما امره الآمر وان وجب

القضاء كالصلوة بظن الطهارة اي كصلوة من صلى بظن

انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر فالشخص مامور بان يصلي بطهارة سواء كانت

معلومة او مظنونة وان وجب قضاؤها بعد ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام

في المحصول وعند الفقهاء كونه اي كون الفعل وهو مفهوم مما قبله

وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب القضاء عن ذمة المكلف المامور

سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن

يؤدى كالصلوات الخمسة فان اداءها مسقط لقضائها الواجب المامور لو لم يؤدها

او كان تقديرا بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان

الاداء فيهما مسقط للقضاء التقديري بمعنى انه لو كان لهما لكان ذلك الاداء

مسقطا له وبهذا التعميم يندفع ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج لنقض

تعريف الفقهاء ان الجمعة توصف بالصحة والاجزاء و لاقضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضاً حيث قال تخرج العبادات الصحيحة والفاسدة التي لاقضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الاان يقال الصلوة الصحيحة من العيدين كانت بحيث لوكان لها قضاء سقط بها وهو المراد في التعريف وقس عليها الفاسدة فتامل انتهى كما في الاداء اى اداء العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاءها عن ذمة المكلف وبعد ورود الامر اى امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة المامور بها يعرف ذلك اى استتباع الغاية اعنى كون الفعل موافقا للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج الى توقيف من الشارع لكون المكلف مؤديا للصلوة اوتاركا لها فانه يعرف بمجرد العقل يقيناً

وقد ظن انها اى الصحة في العبادات والحكم بها من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولايستتبع الا بعد تمامية الاركان والشروط ولايوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضي عضد في شرح المختصر انكار ذلك الى ابن الحاجب تعريضاً بان الانكار ليس بمرضي عنده كما ذكر الفتراباعى والابهري في حاشيتهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة اى كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين عقلى والحكم بالصحة

بمعنى الاسقاط اى كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو قول الفقهاء وضعى
متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بظن الطهارة
نحتاج فى معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى توقيف
منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسى وصلى فيه وفات الوقت فعليه
القضاء وان لم يعلم اولا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا للقضاء
لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا
بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلى لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكر الفاضل
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فى رد ما قيل بهذا التفصيل
الاسقاط يعنى كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التمامية يعنى كون الفعل
المامور به تاما وهو اى كون الفعل المامور به تاما يكون بالموافقة اى
بكون الفعل المامور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المامور به موافقا
لامر الشارع عقلى عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط
ايضا عقليا وقيل فى حاشيتى الابهرى والفاضل ميرزاجان القراباغى
على شرح المختصر ان الحكم بالصحة فى المعاملات وضعى اتفاقا لا نزاع فيه
لاحد لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على العقود
التى هى المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على النكاح
موقوف على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابهرى هكذا الصحة

والبطلان فی معاملات لاشک فی کونہما من جملۃ احکام الوضع اذ لاریب فی
ان کون عقود المعاملات مستتبعۃ لثمرات المطلق منہا متوقف علی توقیف من
الشارع بخلافہما فی العبادات ولذلک اقتصر المصنف علی تفسیرہما فی العبادات
ولم یتعرض لتفسیرہما فی المعاملات اذ غرضہ ان ینکر کونہما من احکام الوضع
والانکار انما یتاتی اذا کان فی العبادات لافی المعاملات وعبارۃ حاشیۃ
القراباغی ہکذا ان الصحۃ والبطلان فی المعاملات لایشک احد فی کونہما
من جملۃ احکام الوضع اذ لاریب فی ان کون العقود التی ہی المعاملات مستتبعۃ
لثمراتہا المطلوبۃ منہا متوقف علی توقیف من الشارع بخلافہما فی العبادات
وذلک لان کون التلفظ بصیغۃ بعت تترتب علیہ اباحۃ الابتاع
انما ہو بتوقیف منہ تعالی فکان من جملۃ خطاب الوضع ولذلک اقتصر
المصنف علی تفسیرہما فی العبادات اذ غرضہ ان ینکر کونہما من خطاب الوضع
والانکار لایتاتی اذا کان فی المعاملات اقول فی رد ماقیل فی الحاشیتین
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبۃ علیہا لاریب انہ ای ہذا الجعل
من الوضع یعرف بالشرع لکن الصحۃ للعقود لیست جعلہا اسباباً
للثمرات بل ھو ای الصحۃ الاتیان بہا ای بتلک العقود کما جعلہا ای
کما جعل الشارع تلک العقود اسبابا وذلک ای الاتیان ھو المناط ای
الموقوف علیہ لاستتباع الثمرۃ المترتبۃ علی ہذہ العقود وھو ای
کل واحد من الاتیان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلک العقود
اسباب لہذہ الثمرات یعرف بالعقل فالصحۃ فی المعاملات تعرف بالعقل

فكيف يكون من الوضع حاصله منع الكبرى اعني قوله ترتب الثمرات على العقود
موقوف على التوقيف بعد تسليم الصغرى اعني قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها
باعتبار تسمية الشئ باسم مناطه فتأمل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون
الحكم بالصحة مطلقا في المعاملات عقليا اذ في المعاملات كما في العبادات كليات
وجزئيات كالبيع مثلا كلي والبيع الواقع من زيد مثلا جزئي من جزئيات هذا الكلي و
صحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة
في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلي

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو اي المحكوم فيه ههنا الفعل اي فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون ممتنعا
ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته ونفس مفهومه وذلك كالجمع
بين الضدين والنقيضين وكالحصول في حيزين في وقت واحد والثاني
ان يكون لغيره وامكن في نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ما تتعلق به كخلق
الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او لم يمتنع تعلقها به
بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل
الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان مانع كتكليف
المقيد العدو والزمن المشي وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة عليه حال التكليف
مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدور عليها
قبل الفعل على رأي الاشعري اذ القدرة عنده لا يكون الا مع الفعل ورابعها

ان یکون لتعلق العلم کالایمان من الکافر الذی علم اللہ تعالی انہ لا یؤمن فان الایمان منہ مستحیل اذ لو آمن لانقلب علم اللہ تعالی جہلا وکان مذاہبہم فی بعض تلک الاقسام بینہا المصنف رحمہ اللہ تعالی فی مسئلۃ فقال

مسئلۃ لا یجوز التکلیف بالممتنع مطلقا ای فی ذاتہ لا بالنسبۃ الی قدرۃ دون قدرۃ کالجمع بین الضدین او الممتنع صدورہ من المکلف کخلق الجواھر ای اخراجہا من اللیس الی الایس من القدرۃ الحادثۃ الممکن المکلف وجوز الاشعریۃ التکلیف بالممتنع بالنحوین المذکورین ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر فان کان الاول ای الممتنع لذاتہ فذہب شیخنا ابو الحسن الاشعری فی احد قولیہ الی جوازہ وہو مذہب اکثر اصحابہ واختلفوا فی وقوعہ والقول الثانی امتناعہ وہو مذہب البصریین من المعتزلۃ واکثر البغدادیین وان کان الثانی ای الممتنع لغیرہ فقد اتفق الکل علی جوازہ عقلا خلافا لبعض الثنویۃ وعلی وقوعہ شرعا وذہب المصنف یعنی ابن الحاجب الی امتناع الاول وہو المختار علی ما مال الیہ الغزالی انتہی وذکر الاسنوی فی المحال لذاتہ والمحال العادی والمحال لطریان المانع ثلثۃ مذاہب فقال اصحہا عند المصنف یعنی البیضاوی انہ یجوز مطلقا وہو اختیار الامام واتباعہ والثانی المنع مطلقا ونقلہ فی المحصول عن المعتزلۃ واختارہ ابن الحاجب ونص علیہ الشافعی کما نقلہ الاصفہانی فی شرح المحصول عن صاحب التلخیص والثالث ان کان ممتنعا لذاتہ فلا یجوز والا فیجوز واختارہ الآمدی وذکر التاج السبکی فی جمع الجوامع وشارحہ

المحلی ومنع اکثر المعتزلۃ والشیخ ابو حامد الاسفراینی والغزالی وابن دقیق العید
مالیس ای الممتنع الذی لیس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعہ انتہے واختلفوا
ای الاشعریۃ فی وقوعہ اے وقوع ہذا التکلیف فمنہم من قال بالمنع
مطلقًا سواء کان ممتنعا لذاتہ ام لا والثانی الوقوع فیہما واختارہ الامام فی
المحصول والثالث التفصیل وہو مختار البیضاوی فی المنہاج والسبکی فی جمع
الجوامع وقد تردد النقل عن الشیخ ابی الحسن قال امام الحرمین فی البرہان و
ہذا سوء معرفۃ بمذہبہ فان التکالیف کلہا عندہ تکلیف بما لا یطاق لامرین احدہما
ان الفعل مخلوق اللہ تعالے فتکلیفہ بہ تکلیف بفعل غیرہ والثانی ان لا قدرۃ
عندہ الا حال الامتثال والتکلیف سابق وہذا التخریج لا یستلزم وقوع الممتنع
لذاتہ واما الممتنع عادۃ الذی ہو من جنس ما تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ لکن
من نوع اوصنف ما لا تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ کحمل الجبل فیجوز التکلیف
بہ عندنا ای عند اہل السنۃ والجماعۃ عقلا فان العقل لا ینقبض عن
تجویزہ خلافا للمعتزلۃ فانہم لا یجوزون التکلیف بہ عقلا ولا یجوز التکلیف
بہ عندنا شرعا لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا والممتنع عادۃ
لیس فی وسع العبد المکلف فلا یکلفہ اللہ تعالے بہ والاجماع منعقد علی
صحۃ التکلیف بما علم اللہ انہ لا یقع ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ بل علی وقوعہ ایضا کما نص علیہ الاسنوی
فی شرح المنہاج والتفتازانی فی شرح الشرح اذ لو لم یکونوا مامورین
بذلک لما عصوا باستمرارہم علی الکفر ونقل الامدی عن بعض الثنویۃ انہ منع

جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف فواقع ايضا
عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي في شرح
المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة على عدم
جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا من
المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشئ هو استدعاء حصوله والذي
لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والا
اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك
اي الممتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع وهذا
اي طلب شئ آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري
لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع من
حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف
بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده وكل
ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية
لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال

متصور الانكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الامام والآمدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه بقوله وهذا اي توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط واما التكليف والطلب الصوري[له] الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين فما هو اي هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه

له قوله واما الصوري بان يتلفظ او يريد ... كما في التحرير ان ... انا نعلم بالضرورة امكان ... كقولك ... الضدين ... النسخ ...

وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف الصوري
بالممتنع لمدرك آخر اي لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري بالممتنع
تكلم بما لا يقصد الطالب والتكلم بما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل على الله
تعالى المكلف للعباد لانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه لو
تم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح
وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر ربما
بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اي على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اي اندفاع
هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة الى
اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس والان
نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اي نحوا من التفصيل فقال
ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال انما يقتضي
ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فيتصور انتساب الوجود
اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال الموجود او
وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال غير لازم

للتکلیف بالمحال والطلب لہ فکیف یسلم استدعاء التکلیف بالمحال و الطلب لہ تصور وقوع المحال ا قول فی دفع البحث الاول ذلک ای
قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غیر لازم مکابرۃ اذ لا معنی
للطلب الا استدعاء حصول لہ ای حصول المطلوب واستدعاء حصول
الشیئ لا یمکن بدون تصور حصولہ واذا کان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
المحال و الحصول والوجود مترادفان فیلزم لطلب المحال تصور وجود المحال
وقال ذلک البعض من الفضلاء ثانیا فی البحث ان اللازم منہ ای من
الدلیل الذی اقیم علی عدم تصور وقوع المحال علی تقدیر تمامہ عدم تصور ماہیۃ
المحال متصفۃ بالوجود ولا ینفی تصورہ ای تصور المحال بوجہ ما و ذلک ای
التصور بوجہ ما کاف فی الطلب ا قول فی دفع البحث الثانی
علم الشیئ بالوجہ ہو علم الوجہ حقیقۃ لا علم ذی الوجہ کذلک اذ لا
علم حقیقۃ و بالذات الا بالکنہ فکان المطلوب فی العلم بالوجہ ہو الوجہ
لا ذو الوجہ لان المطلوب لیس الا ما یستدعیہ الطالب والاستدعاء انما تعلق
بما ہو المعلوم والمعلوم حقیقۃ فی العلم بالوجہ ہو الوجہ وقد فرض انہ ای
المطلوب غیرہ ای غیر الوجہ کیف لا یکون المطلوب غیر الوجہ و
المحال انما ہو ذو الوجہ لا الوجہ والمطلوب ہو المحال و قال
ذلک البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التکلیف بالمحال لا بد لہ من
تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود یتصور علی وجہین احدہما ان
یتصور مفہوم ہو محال متصف فی نفس الامر بالوجود الخارجی وہذا محال

لہ قولہ علم الشیئ بالوجہ ... فی الذہن ... بحسب الاستدعاء ... العلم ... والتکلیف ... فان کان ... المطلوب ... بالوجہ ... والتکلیف ... لا التکلیف ... والوجود ... والمحال ... رحمہ اللہ تعالیٰ

اذ لا یمکن لنا تصور مفہوم ہو محال وموجود فی الخارج وذلک مثل ان یتصور
اربعۃ کانت فی الواقع فردا وثانیہما ان یتصور مہیۃ المحال ویصفہ العقل بصفۃ الوجود
سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا وذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل
ماہیۃ المحال حال کونہا متصفۃ بالوجود سواء اتصفت المہیۃ بالوجود
فی الواقع ام لا تتصف بالوجود فی الواقع لیس بمحال ولیس تصور
الشئ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیۃ الاربعۃ واعتبار اتصافہ بالفردیۃ
واللازم فی طلب المحال ہو تصورہ موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ
معناہ اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لا یتوقف علی تصور مہیۃ المحال
متصفۃ فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیۃ المحال معتبرۃ مع الوجود منسوبا
الیہ الوجود وذلک غیر محال کتصور الاربعۃ منسوبا الیہ الفردیۃ اذ لاشک انہ
یمکن انتساب الفردیۃ الی الاربعۃ نعم لا یمکن ان یتصور شئ ہو اربعۃ کانت فی
الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالۃ تصور وجود
المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان
وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلۃ عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ
لا کلام لنا مع الغفلۃ عن الاستحالۃ بل المقصود ان المحال
من حیث انہ ای ان المحال معلوم الاستحالۃ لا یتصور وجودہ
ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج فان الکلام
فی الطلب الحقیقی لا الصوری والطلب الحقیقی للمحال لا یکون الا بتصور
وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا وقال ذلک البعض من

الفضلاء رابعاً فی البحث ان فی صورة التکلیف بالممکن مثل ان یقول
الآمر صل فی الامر بالصلوة لم یتصورها ای لم یتصور الصلوة متصفة
بالوجود الخارجی فی الواقع اذ لم توجد الصلوة بعد ای حین
التکلیف لان وجودها انما هو بعد التکلیف بها فهو لم یتصور الا الصلوة المعتبرة
مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیها وذلک ظاهر فکذلک فی صورة
التکلیف بالمحال اقول فی دفع البحث الرابع لابد للطالب المکلف بالکسر
ان یتصور حین الطلب والتکلیف وقوع المطلوب اعم من ان یکون فی
الحال او فی المستقبل وتصورها ای تصور الصلوة متصفة بالوجود الخارجی
حین الطلب للصلوة والتکلیف به علی ما سیقع فی المستقبل لان
ماهیتها ای ماهیة الصلوة لاتنافی ثبوتها ای ثبوت الصلوة لانها ممکنة
فلا استحالة فی تصورها کذلک وقال ذلک البعض من الفضلاء خامسا
فی البحث ان فی مثل قولنا وجود النقیضین محال لابد فی التصدیق
به من تصور موضوعه لانه قضیة موجبة والقضیة الموجبة تستدعی تصور الموضوع
وثبوته والموضوع فیه وجود النقیضین مثلا فهو یستلزم تصور المحال مثبتا
ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد وتصور المحال ههنا مع العلم
باستحالته فانه حکم علیه بانه محال فامکن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالته
اقول الحکم فیه ای فی قولنا وجود النقیضین محال مثلاً علی الطبیعة
والمفهوم باعتبار الفرد لان کل حکم ثابت للافراد فهو ثابت للطبیعة
فی الجملة والطبیعة ممکنة متصورة موجودة فی الذہن وافرادها مستحیلة

والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا فى تصديقات السلم
على اى العلاوة انه اى الشان فرق بين تصوره اى
تصور المحال ايقاعا فى الخارج كما فى الطلب الحقيقى وبين تصوره
اى تصور المحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعا فى الخارج اولا فالاول
محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد من
تصور المطلوب كما طلب والثانى ممكن لازم فى قولنا وجود النقيضين محال
اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا لتصور ايقاعه فتدبر فانه دقيق المجوزون
للتكليف بالممتنع قالوا فى الاستدلال اولا لو لم يصح التكليف بالممتنع لم
يقع التكليف بالممتنع والمحال انه قد وقع التكليف بالممتنع لان
العاصى الذى لا ياتى منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور مكلف
ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اى المامور به لا يقع
من العاصى وخلاف علمه تعالى بان تقع المامور به من العاصى ممتنع
والا لزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك من علم الله تعالى
بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع الفعل المامور به وكذلك
من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اى قبل تمكن المكلف
من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال ان مدار التكليف
على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف وانه اى العلم بعدم
وقوع الفعل المامور به من العاصى لا يمنع تصوره لو قوع منه اى من
العاصى المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه بل العلم

بعدم الوقوع يفيد اى يظهر ان الواقع فى الخارج علم الوقوع اى
عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع
من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما
هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضاً ممكن لا يمتنع بعلم مقابله

وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم من
جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل وامكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل وايضا

يستدل على استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل تكليف
تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل فهو اى
احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع ان تعلق
العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع بمقدور
للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا
بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة مع الفعل

لاقبله ق ذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالتزموا

فالزم الاشاعرة التابعون لابى الحسن الاشعرى عليه اى على ابى الحسن

الاشعرى بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه القاضى

عضد فى شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكى وقد صرح

الشيخ فى كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلا و

تكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول فلان

العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل انما

يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون

حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى

المكلف واما الالزام من الثانى فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم

تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام على

ابى الحسن الاشعرى بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم

والحق انه اى الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اى من

ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب فى زمان

الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا فى زمان التكليف

والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف ولا

حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف بما ليس

بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم

من الثانى فلان التكليف عنده اى عند الاشعرى لا يتعلق

له قوله بل التزموا
صرح غير واحد انه لم يصرح
الاشعرى بجواز التكليف
بالممتنع لذاته لكن قال
العلامة ... فى ...
الاشعرى فى ... وقال السبكى
الى جوازه وقد صرح الشيخ
فى كتاب الايجاز
بان تكليف العاجز
الذى لا يقدر على شئ
اصلا وتكليف المحال
الذى لا يقدر عليه
المكلف صحيح جائز
١٢ منه رحمه
الله تعالى

الا بالکسب وہو فعل مقدور للعبد لا بالایجاد الذی لیس بمقدور للعبد فلا یلزم التکلیف بالمحال بالنسبۃ الی المکلف لان الافعال مقدورۃ للعبد من حیث الکسب وان لم تکن مقدورۃ من حیث الخلق والتکلیف باعتبار الکسب لا باعتبار الخلق وفیہ ای وفی الکسب کلام فی علم الکلام لا نطول بذکرہ لکن ینبغی ان یعلم ان الاشعری لا مخلص لہ عن القول بالتکلیف لغیر المقدور فان الکسب ایضا عندہ من اللہ تعالے وللعبد قدرۃ متوہمۃ فقط لا دخل لہا فی شیء من الافعال والمجوزون للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال ثانیا لو لم یجز التکلیف بالممتنع لم یقع التکلیف بالممتنع وقد وقع التکلیف بالممتنع فان اللہ تعالی کلف

ابا جہل بالایمان وہو التصدیق بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومنہ ای مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ ای ان ابا جہل لا یصدقہ ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقولہ تعالے فی امثال ابی جہل ان الذین کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم لا یومنون فقد کلفہ ای کلف اللہ تعالی ابا جہل بان یصدقہ ای یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ان لا یصدقہ ای لا یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان عدم التصدیق ایضا مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو ای التصدیق بعدم التصدیق انما یکون بانتفاء التصدیق من ابی جہل اذ لو کان التصدیق لعلم ابو جہل التصدیق وصدق بہ فکیف یصدق بعدمہ فاذن التصدیق ملزوم لعدم التصدیق والتکلیف بالشیء تکلیف بلوازمہ فالتکلیف بالتصدیق تکلیف بعدم التصدیق وہو تکلیف بجمع النقیضین وجمع النقیضین ممتنع بالذات فصح التکلیف بالممتنع

بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج والامام في المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله تعالى يعني بالتصديق به ومنه اي ومما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقد صار ابوجهل مامورا بان يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين ويعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين والتاج الارموي في الحاصل والبيضاوي في المنهاج جعلاهما نقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل صاحب المنهاج نظرا الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما سياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له والجواب من الدليل الثاني ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع المتعلقة بافعالهم وعلم التصديق اي اخبار عدم تصديق ابي جهل لخبار منه اي من الله تعالى اليه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم ليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والا لزم كذب الله تعالى فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب عنه بقوله

ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولهذا قال الاسنوي في شرح المنهاج والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من

باب التکلیف بالمستحیل لغیرہ وذلک ان اللہ تعالے لما اخبر عنہ بانہ لایؤمن استحال ایمانہ لان خبر اللہ تعالے صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف فی خبرہ تعالی وہو محال فاذا امر بالایمان والحالۃ ہذہ فقد امر بما ہو ممکن فے نفسہ وان کان مستحیلاً لغیرہ کما قلنا فی من علم اللہ تعالی انہ لایؤمن ومن ہہنا یظہر بطلان قول من قال بامتناع مثل سیدنا ونبیّنا محمد صلے اللہ علیہ وسلم عقلا للاخبار الدالۃ علی ان اللہ تعالے لایخلق بعدہ نبیا وہو خاتم النبیین وجہ البطلان ان نبینا محمداً صلے اللہ علیہ وسلم ممکن ومثل الممکن ممکن کما یشعر بہ قولہم ان القادر علے الشئ قادر علے مثلہ کما فی شرح المواقف وغیرہ من الکتب الکلامیۃ فلابد ان یکون مثلہ ممکناً والممکن لایخرج عن الامکان لعلم او خبر وقد وقع النزاع فی ہذا فے عصرنا وکتب فیہ رسائل لکن جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا وما قیل فے شرح المختصر وغیرہ ما حاصلہ ان ابا جہل مثلا لو علم باخبار اللہ تعالے انہ لایؤمن لسقط منہ ای من ابی جہل التکلیف بالایمان بالاتفاق کما ذکر التفتازانی فے شرح الشرح لان فائدۃ التکلیف الابتلاء بالعزم علی الفعل وترکہ لیثاب او یعاقب بذلک واذا علم ان الفعل لایصدر عنہ البتۃ لتعلق اخبار اللہ تعالی بعدمہ وان لم یخرج بذلک عن حد الامکان لم یتات منہ العزم علیہ کذا اقرر الفرا باغے والابہری فی حاشیتے شرح المختصر ممنوع[1] فان الانسان لم یترک سدی ای مہملا غیر مکلف فے حال اذلہ العقل وتمکن من الفعل وکیف یسقط التکلیف لعلمہ وعلمہ تعالے لایمنع من المقدوریۃ والتکلیف ولیس علمہ ادلی من علمہ تعالے فاذا لم یکن علمہ تعالے

[1] قولہ ممنوع یعنی یسقط فان العلم تعالی اذا لم یکن مانعا من المقدوریۃ والتکلیف فاخبارہ [illegible] بالاولی [illegible] انما قال [illegible] منہ [illegible]

مالغا من المقدورية والتكليف فاخباره بما فى علمه وعلم المكلف به اولى بان لايكون
مالغا من المقدورية والتكليف قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزاجان موافقا
لما فى التحصيل وشرح المواقف فى الجواب عن الدليل الثانى انه اى
ان اباجهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع اى بجميع ما جاء به النبى صلى الله
عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى على سبيل الاجمال بان يعتقد ان
كل ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل فالتصديق بعدم
التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان التكليف على ابى
جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان
يكون مرجع ضمير كان اباجهل ويكون خبره محذوفا اى اذا كان ابوجهل مكلفا
بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول فى دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا
محال منه اى من ابى جهل لان الاجمال لايخلو اما ان يكون منطبقا على
التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا
على التفصيل فالتصديق بالجميع محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ
التصديق بعدم التصديق منه اى من ابى جهل ولو اجمالا وهو يستلزم
عدم التصديق وقد فرض انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه
اى من ابى جهل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح
فان المجيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق
ففى الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان
التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى بجميع ما جاء به.

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جهل التصديق ولو اجمالا والا كان كاذبا
فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض ممتنع
بالذات **مسئلة الكافر** مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر وذكر
الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في غير
المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين في
البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على اختياره النووي في شرح صحيح
مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي في جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم في
شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية يعني
جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج السبكي في جمع
الجوامع وهو مذهب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول والقاضي
عضد في شرح المختصر والتاج السبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه عزي الى
خويزمنداد من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في المحصول
خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار وابا هاشم
منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا والقتل لا بالامر
اما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحد والمعاملات كالبيع

وغيره فاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاخلاف لاحد فى التكليف بما يعقد
الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضى ان
تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويعمل معهم فى العقود والفسوخ كما يعمل معنا
ف ذكر ابن الهمام فى التحرير ذلك اى عدم تكليف الكافر بالفروع
مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضى ابوزيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسى ومن عداهم اى من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية
كمشائخ العراق والبخارا متفقون على التكليف بها اى بالفروع
وانما اختلفوا اى وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية فى انه
اى تكليف الكافر فى حق الاداء اى اداء الفروع كالاعتقاد اى كما
فى حق اعتقاد الفروع يعنى كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على
الكافر كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر فى
حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاول اى بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم
مكلفون بهما فيعاقبون اى الكفار على تركهما اى ترك الاداء والاعتقاد
معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثانى اى بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعليه اى فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء
يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اى منقولة عن ابى حنيفة واصحابه
كابى يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اى استخرجوا
هذه المسئلة وهى ان الكافر مكلف بالفروع فى حق الاعتقاد فقط

دون الاداء من قول محمد فے المبسوط والدلیل للنافی لتکلیف الکافر بالفروع اولاً انہ ای تکلیف الکافر بالفروع لو صح تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلک الفروع منہ ای من الکافر اذا ادی لموافقۃ الامر ای لموافقۃ ہذا الاداء ما امر اللہ تعالے بہ وموافقۃ الامر ہی الصحۃ واللازم ای صحۃ تلک الفروع من الکافر اذا ادی باطل اتفاقا بین النافی والمثبت کما نص علیہ القاضی عضد فے شرح المختصر و التفتازانی فے شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انہ منقوض بالجنب فانہ مکلف بالصلوۃ والدلیل یجری فیہ بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلوۃ لصحت الصلوۃ منہ واللازم باطل فان صلوۃ الجنب فے حالۃ الجنابۃ لیست بصحیحۃ والحل انہا ای صحۃ تلک الفروع بالشرط وہو الایمان کالمحدث فان صحۃ صلوتہ بالشرط وہو الطہارۃ حاصلہ انہ لا یلزم من صحۃ التکلیف حال الکفر الصحۃ حینئذ اذ لیس الاتیان بالمامور بہ مطلقا ہو الصحۃ بل الصحۃ انما ہو الاتیان بالمامور بہ علی وجہ کان مامورا بہ من ہذا الوجہ والاتیان بالمکلف بہ لا یوجب ان یکون علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا تری ان المحدث مکلف بالصلوۃ حین الحدث ولا تصح الصلوۃ منہ حین الحدث فلیس المراد انہ مامور بفعلہ حالۃ الکفر نعم تصح منہ بان یومن ویفعلہا کالجنب والمحدث فان زمن الکفر ظرف للتکلیف لا للایقاع بان کلف فے زمن الکفر بالایقاع وذلک بان یسلم ویوقع والکفر مانع عن الایقاع وہو قادر علے ازالۃ المانع قال الدلیل للنافی ثانیا لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بالفروع لان الامکان شرط التکلیف فلا ینفک عنہ والامتثال فے الکافر لیس

بممکن لان امکان الامتثال اما ان یکون حال الکفر او بعد الکفر اذا اسلم ق
فی الکفر لا یمکن الامتثال لان النیة فی الامتثال لا بد منہا ونیة الکافر
غیر معتبرة وکذا ذکر الاسنوی فی شرح المنہاج لان ثمرة الامتثال استحقاق
الثواب ولا یثاب الکافر علی فعلہ فی حال الکفر بالاتفاق ق کذلک بعدہ
ای بعد الکفر ایضاً لا یمکن الامتثال لان الکافر اذا اسلم لا طلب عنہ
لما کان واجبا علیہ لان الاسلام یقطع ما قبلہ من الذنوب والجنایات فسقط
الامر عنہ والامتثال فرع الامر قلنا فی جواب ہذا الدلیل بانا لا نسلم
ان الامتثال حال الکفر لا یمکن بل ہو ممکن حین الکفر بان یسلم و
یصلی مثلا کالمحدث والجنب لان الکفر الذی لاجلہ امتناع الامتثال
لیس بضروری للکافر فیمکن ارتفاع الکفر فی زمان الکفر فکیف امتناع
الامتثال التابع لہ وان لم یمکن الامتثال بشرط الکفر ای مع کفر
الکافر وذلک ضرورة وصفیة ای ضرورة بشرط وصف الموضوع لانہ یرجع
الی قولنا الکافر لا یمتثل بالضرورة بشرط کونہ کافرا والضرورة الشرطیة
ای الضرورة بشرط وصف الموضوع کضرورة سلب الامتثال بشرط
الکفر لا ینافی الامکان الذاتی ای الامکان بالنظر الی ذات الموضوع
کامکان ایجاب الامتثال حین الکفر بالنظر الی ذات الکافر بان یزول الکفر
وحصل شرط الامتثال وہو الایمان وینتقض الدلیل بالایمان فان الکافر
مکلف بہ بالاتفاق مع ان مقدمات ہذا الدلیل تنفی التکلیف بالایمان
ایضاً بان یقال لو صح تکلیف الکافر بالایمان لامکن الامتثال بہ لا یمکن الامتثال

به فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین وبعد الکفر لا طلب لان الطلب بعد
الحصول تحصیل الحاصل و الدلیل للنافی ثالثنا وصح تکلیف الکافر بالفروع
لکانت الفروع مطلوبة من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبة
لوجب القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان
المطلوب لا یمکن الا بالاداء او القضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتها حال الکفر فتعین
القضاء ولا یجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقا بین النافی والمثبت
قلنا فی الجواب عن هذا الدلیل الملازمة بین صحة تکلیف الکافر ووجوب
القضاء وکذلک بین کونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوع عنه فان الاسلام
یجب ای یقطع ما کان قبله من الخطایا والذنوب فهو ای الاسلام
کانه قضاء عن الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانه کما تفرغ الذمة
بالقضاء عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمة الکافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهد رافعا
للمعصیات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه ای القضاء بامر جدید غیر امر الاداء
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیه فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحة تکلیفه و الدلیل للمثبت الآیات الموعدة لسبب
ترک الفروع منها قوله تعالی فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله تعالی
والذین لا یدعون مع الله الها آخر الی قوله یضاعف له العذاب وقوله تعالی
فلا صدق ولا صلی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم
نک نطعم المسکین ای لم نؤت الزکوة فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع لما
اوعدهم الله علی ترکها والآیات الآمرة بالعبادة تعمنا ولهم منها قوله تعالی

یا ایہا الناس اعبدوا ربکم فان لفظ الناس عام للکفار والمؤمنین و منہا
قولہ تعالی و للہ علی الناس حج البیت الی غیر ذلک کقولہ تعالی و ما
تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتہم البینۃ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین
لہ الدین حنفاء ویقیموا الصلوۃ ویؤتوا الزکوۃ وذلک دین القیمۃ وقولہ تعالی
ولوطا اذ قال لقومہ اتاتون الفاحشۃ ما سبقکم بہا من احد من العالمین
وقولہ تعالی والی مدین اخاہم شعیبا قال یا قوم اعبدوا اللہ ما لکم من الہ غیرہ
قد جاءتکم بینۃ من ربکم فاوفوا الکیل والمیزان والکفر لا یصلح ان یکون
مانعا من دخولہم لانہم متمکنون من ازالتہ بالایمان وبہذا الطریق یقال
المحدث مامور بالصلوۃ فثبت ان المقتضی للتکلیف قائم والمانع مفقود فوجب
القول بتکلیفہم عملا بالمقتضی السالم عن المعارض فثبت انہم مکلفون
ببعض الاوامر وبعض النواہی فکذلک البواقی اما قیاسا او لانہ لا قائل بالفرق
والتاویل فی الکل ای فی کل الآیات مثلا ان یقال لم نک من المصلین
ولم نک نطعم المسکین کنایۃ عن نفی الاسلام نفیا للشیء بنفی لوازمہ والمراد
من العبادۃ الایمان والمعرفۃ ولفظ الناس مخصوص بالمسلمین والمراد
باقامۃ الصلوۃ والزکوۃ اعتقاد حقیتہما او المراد بعد حصول الشرط وہو الایمان
کالاستطاعۃ فی الحج وغیر ذلک من التاویلات فی بواقی الآیات بعید
لانہ صرف عن الظاہر بدون ضرورۃ داعیۃ الیہ وذکر الامام فی المحصول
فی قولہ تعالی قالوا لم نک من المصلین الآیۃ مباحث کثیرۃ منہا ان ہذا
التعلیل حکایۃ عن قول الکفار فلا یکون حجۃ واجاب بان ذلک یجب

ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه تعالى ما بين كذبهم

مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم قاله اكثر المتكلمين

خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قائلون بالتكليف

بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره

القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها

وهو اي الفعل في النهي كف النفس اي انتهاؤها عن الفعل المنهي عنه

قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب

في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص

عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال

المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا

تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة

في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء و

عدم الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب

منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل

ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع الى

ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا

اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع

لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم

المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية

له قوله كف النفس [illegible] وفي التحرير ان [illegible] الفعل في النهي [illegible] [illegible] للتكليف [illegible] [illegible]

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناطا
للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع في عدم الفعل للمشية
وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه
اي على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اي بالعدم المشية بالذات لانها اي المشية تقتضي
الشيئية اي كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو اي
عدم لا شيء محض فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها
اي المشية بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو اي الوسيلة
الكف عنه اي كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اي كون الوسيلة التي
هي الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان
اثرها اي المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذي
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اي وان لم
يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلي ثابت قبل القدرة غير داخل
تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اي استمرار
العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما تحقق بعلة لا يتحقق
باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم وهذا اي لاجل ان العدم لا يكون

الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف فرعوا الترك الذى هو
الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فلم يفرعوا العدم على المشية او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ففرعوا العدم على عدم المشية قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى
طرف النفى اثرا انه لم يشأ فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح ما حاصله
انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل
فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى وقال
الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً فلان كلامه
رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل
قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح
فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى
الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة اثبتوا
هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار
ولا ينافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء
فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذى يصح
منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشأ
لم يفعل شيئا لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر لتفسیر القول القاضی عضد لم یشأ فلم یفعل ای لم یشأ الفعل
و شاء عدمه فلم یفعل لا انه فعل عدمه اذ لا یکفی فی کون العدم اثر المجبر و انه
لم یشأ فلم یفعل لان ما لم یفعله الموجب بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم
یفعل ولیس اثر القدرة بالاتفاق انتہی وقال الفاضل میرزاجان واما ما قیل
علیه من انه لا یکفی فی کون العدم اثر المجبر وانه لم یشأ فلم یفعل لان ما لم یفعله الموجب
بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم یفعل بعد ان کان بحیث اذا شاء فعل فیخرج
ما لم یفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الی عدم المشیة
التی کان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من ہذا الفاضل المعترض
انه لم یتنبه لقوله رحمه اللہ وکان الفعل مما یصح ترتبه علی المشیة حیث ذکره
قیداً الترتب العدم علی عدم المشیة لدفع ہذا الوہم فتدبر انتہی قیل فی
حاشیة شرح المختصر لمیرزاجان فی الرد علی کون الکف مطلوبا فی النہی
بانه لو کان المطلوب فی النہی ہو الکف فحین الغفلة عن الفعل الحرام المنہی
عنه بان لا یعرف العبد المکلف الزنا مثلا یلزم فوات الواجب وہو الکف
اذ لا کف حین الغفلة فیعاقب او یلزم ترک الواجب مع انه لیس کذلک عند
احد قلنا فی جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل میرزاجان ان وجوب کل
واجب مقید بالشعور اذ لا تکلیف للغافل فحین الغفلة غیر مکلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور یجب العزم علی الترک والا ای
وان لم یوجد العزم یعاقب علی ترکه بناءً علی ما رأیتان الفعل المقدور
وہو العزم الواجب علیه والحاصل ای حاصل ہذا البحث ان الامتثال

الذى يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاتيان بالمقدور اى بالفعل المقدور
وهو اى المقدور الفعل فى الامر والكف فى النهى واما عدم الامتثال
الموجب للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما فى ترك الواجب
فان عدم الامتثال فيه لعدم اتيان الواجب المقدور الذى كان المكلف
قادرا عليه و يكون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
شرا وعدمه خيرا كما فى فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات
فلعدمه اى لكون هذا العدم عدمًا لا دخل له اى لهذا العدم فى
شئ من الثواب والعقاب والامتثال وعدمه واذا اتضح هذا فلا يرد ما قيل
فى حاشية شرح المختصر ميرزاجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم
يترتب الاثم فى ترك الواجب اى عدم اتيانه الا بالكف عنه
اى عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب بلا كف
نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان
المقدور اذا كان المقدور واجبا و وان لم يكن العدم فى نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بكون التكليف فى النهى بالعدم لا بالفعل منهم ابو هاشم
قالوا استدلالا على قولهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا يمدح
عند العقلاء على انه لم يزن من غير ان يخطر ببال العقلاء او ببال
الداعى الى الزنا فعل الضد اى ضد الزنا حتى ينسب المدح اى
فعل الضد قلنا فى الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا ممنوع

فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو على الكف
عنه اي عن الزنا والكف فعل الضد هذا اي خذ ذا **مسئلة**
نسب الى ابي الحسن الاشعري ان لا تكليف قبل الفعل
بل مع الفعل واشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعري نصًّا
ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة
وهو اي نفي التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطاً
والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان
لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا تكليف به وهو سخيف
وايضاً يلزم منه نفي الامتثال فانه اي الامتثال باختيار الفعل
بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور انه مكلف بهذا الفعل ثم اختاره
بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اي كون هذا المذهب المنسوب الى
الاشعري غلطا بالضرورة قد تبعه اي هذا المذهب جماعة من الناس
منهم اي من تلك الجماعة صاحب المنهاج موافقا لما قاله الامام
في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مامورا
بالفعل عند مباشرته للموجود وقبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه
في الزمان الثاني سيصير مامورا ووافق الاشعري في ذلك النجار
من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى سبب
التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني

ان جعلهم السابق اعلا ما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان يخص
لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فيكون الاخبار بحصول الامر
غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم كونه
مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان لم يكن
مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا
بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من قاعدتين
احدهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان التكليف قبل
الفعل فعلنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام
في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها ان
التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل
الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من اغمض
مسائل اصول الفقه ولله در الامام اي امام الحرمين حيث

قال في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامدي في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يحتج بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك علي امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذي
اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون
تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع
التكليف بالايقاع لان الفرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فنعود الكلام الى
هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله
فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان قالوا
التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل
او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال الاسنوي
في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال
بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
ويتضح هذا المسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة فقال

اذا قال السید لعبدہ صم غدا فالامر متحقق فی الحال بشرط بقاء المامور قادرا علی الفعل قال فاما اذا علم اللہ تعالی ان زیدا سیموت غدا فهل یصح ان یقال ان اللہ تعالی امرہ بالصوم غدا بشرط حیوتہ فیہ خلاف قطع القاضی ابو بکر والغزالی بجوازہ لفائدۃ الامتحان ومنعہ جمہور المعتزلۃ فقد اتضح بہذہ المسئلۃ انہ یصح ان یؤمر الآن بالفعل فی ثانی الحال و ینقطع التکلیف بعد ای بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع فی بقاء التکلیف حال الفعل بل ہو ای التکلیف باق حال حدوثہ ای حدوث الفعل لا ینقطع قال بہ ای ببقاء التکلیف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعری وہو ای ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل باطل لانہ ای ہذا القول کما نقول ای کقولنا بان الطلب باق حین وجود المطلوب وہو ای بقاء الطلب حین وجود المطلوب کما تری انہ باطل لان الطلب یستدعی عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب کیف یبقی الطلب ہذا ماخوذ مما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر بقولہ وان اراد تنجیز التکلیف باق فتکلیف بایجاد الموجود وہو محال لعدم صحۃ الابتلاء فتنتفی فائدۃ التکلیف انتہی وشرحہ القاضی عضد بقولہ وان اراد ان تنجیز التکلیف باق بعد فہو باطل لانہ تکلیف بغیر الممکن لانہ تکلیف بایجاد الموجود وہو محال ولانہ تنتفی فائدۃ التکلیف وہو الابتلاء لانہ انما یتصور عند التردد فی الفعل والترک واما عند تحقق الفعل فلا انتہی وقال التفتازانی فی شرح الشرح واما ماذکر فی امتناع بقاء تنجیز التکلیف حال حدوث الفعل من انہ تکلیف

بایجاد الموجود وہو محال فمغلطۃ فان المحال ایجاد الموجود بوجود سابق
لا بوجود حاصل بہذا الایجاد انتہی واجاب الابہری فی حاشیۃ شرح
المختصر عما اوردہ التفتازانی بقولہ ضمیر ہو عائد الی التکلیف ای طلب ایجاد
ما ہو موجود ممتنع لان الطلب یستدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیہ
ان ایجاد الموجود انما یکون محالاً لو کان التاثیر سابقا علی الاثر کما ہو مذہب المعتزلۃ
اما اذا کان التاثیر عین الاثر فی الخارج او مقرونا لہ فلا کما صرح بہ فی المواقف
انتہی واجاب الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر عنہ بقولہ اقول
جعل ضمیر ہو فی قولہ وہو محال راجعًا الی الایجاد ولکن ان ترجعہ الی
التکلیف ووجہہ ان التکلیف طلب والطلب یستدعی مطلوبا غیر حاصل وقت
الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجود حین الطلب محال وان کان وجودٗ
بہذا الایجاد ویمکن ارجاعہ الی ایجاد الموجود وتوجیہہ بان یقال لو کان
التکلیف باقیا عند وجود الفعل وحدوثہ وہو یستدعی مطلوبا غیر حاصل عند
الطلب فالتکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد
قبل ہذا الایجاد وہو زمان التکلیف والطلب فظہر ان ما اوردہ رحمہ اللہ
بالمغلطۃ ناشیۃ مما ذکرا الشارح المحقق فتفکر انتہی وانت تعلم ان ایراد
التفتازانی علی کلام الشارح رحمہ اللہ وفی کلام الشارح رحمہ اللہ لا
احتمال لان یرجع ضمیر ہو فی قولہ ہو محال الی التکلیف بل ایجاد الموجود
متعین للمرجع وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر وا
اما ما یقال لتصحیح ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التکلیف متعلق بالذات بالمجموع ای بمجموع الفعل من حیث ہو
مجموع وھو ای ذلک المجموع انما یحدث شیئا فشیئا علی
التدریج و مالم یحصل بالتمام لم ینقطع التکلیف فیلزم مقارنتہ اے
مقارنۃ التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولا یلزم طلب لموجود
لان المجموع انما یوجد اذا وجد الجزء الاخیر فمالم یوجد الجزء الاخیر لم یوجد
المجموع فمنع انہ ای ان ہذا القول لا یتم فی الآنیات وہی الامور
الموجودۃ فی الآن الذی ہو طرف الزمان الغیر المنقسم اصلاً فانہا لا
یحدث شیئا فشیئا فلیس لہا الا آن الحدوث فلو بقے التکلیف حال حدوثہا
یلزم طلب الموجود فلا یتم قول الاشعری الا فی امور لا تکون آنیات صرفۃ
فاسد فساداً ظاہراً لان الفعل اذا کان ممتداً ذا اجزاء وقسم الی الاجزاء
کان الطلب المتعلق بہ اے بذلک الفعل منحلا الی اجزاء بحسب
اجزاء الفعل وکل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فیتعلق جزء
من الطلب بجزء من الفعل وکل جزء منہ اے من الفعل مسبوق
بجزء من الطلب فکل جزء من الطلب یکون سابقا علی حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فینقطع قبل الجزء الاخیر ولا یکون
مقارنا لحدوثہ الذی ہو فی آن حدوث المجموع وینبغی ان یعلم ان قولہ
فمنع انہ لا یتم فی الآنیات مدرج فیما ذکرہ الفاضل میرزا جان و
لیس من کلامہ والاشاعرۃ الذاہبون الی بقاء التکلیف حال حدوث
الفعل قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حينئذ لانه اے حين حدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر
القدرة واذا كان الفعل اثر القدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنے
كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اے بالفعل حين
حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة
على الفعل وقد انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه
مقدورا حينئذ. قلنا في رد هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل
اثرها اے اثر القدرة فانه اے الشان لا تاثير للقدرة
الحادثة في الفعل عندكم اى عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان
القدرة الحادثة عندهم موثرة في فعل العبد واذا لم يكن الفعل اثر القدرة
لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء على التاثير الصوري
المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر القدرة يستلزم
المقدورية اے مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اے فان
الفعل يجب بالاختيار لان الشئ مالم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل
يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثرا
للقدرة واستلزام كونه اثر القدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور
يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف الا ذلك اى عدم
القدرة بل المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود

مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة و
اكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل الفعل عندنا اى

عند الماتریدیۃ وعند المعتزلۃ کما نقلہ عن المعتزلۃ امام الحرمین فی الشامل والامام فخر الدین فی معالم اصول الدین والقاضی عضد فی المواقف لکن المراد من المعتزلۃ اکثرہم کما نص علیہ السید فی شرح المواقف وموجودۃ معہ ای مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعریۃ والدلیل لنا ای للماتریدیۃ اولا انہا ای القدرۃ شرط الفعل اختیارا ای شرط الفعل الاختیاری وھو ای الشرط یوجد قبل المشروط بالزمان فالقدرۃ قبلہ قال بن لعلہ اشارۃ الی ان تقدم الشرط علی المشروط انما ھو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ینافی المعیۃ الزمانیۃ التی ہی مذہب الاشعری وقال استاذ الاستاذ فی الشرح لعل ہذا مبنی علی ما قالہ المتکلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار یکون بعد وجود الاختیار بعدیۃ زمانیۃ وان المراد یجب تاخرہ صریحا عن ارادۃ المرید ولذا امتنعوا من ان یکون معلول المختار قدیما قال الدلیل لنا ثانیا ان القدرۃ علی الفعل لو کانت معہ ای مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم کون الکافر مکلفا بالایمان قبلہ ای قبل الایمان حین الکفر لانہ ای الایمان غیر مقدور لہ ای للکافر فی تلک الحالۃ ای فی حالۃ الکفر لان القدرۃ مع الفعل فلا تکون القدرۃ علی الایمان الا مع الایمان ولا ایمان فی حالۃ الکفر واذا کان الایمان غیر مقدور للکافر لا یکلف بہ اذ کل غیر مقدور لا یکلف بہ ولو جوز تکلیف الکافر بالایمان مع کونہ غیر مقدور لہ فلیجز تکلیفہ بخلق الجواہر والاعراض مما لیس مقدورا لہ اذ لا مانع من التکلیف بہذا الخلق سوی کونہ غیر مقدور وقد

فرضنا انہ لا یصلح مانعا واجیب عن ہذا الدلیل من جانب الاشاعرۃ بان
شرط التکلیف عندنا ای عند الاشاعرۃ ان یکون ہو ای
الفعل نفسہ متعلقا للقدرۃ او یکون ضدہ ای ضد الفعل متعلقا للقدرۃ
ففی تکلیف الکافر بالایمان وان لم یکن الایمان نفسہ متعلقا لقدرۃ الکافر
لکن ضد الایمان الذی ہو الکفر متعلق لقدرۃ الکافر البتۃ فوجد شرط التکلیف
بخلاف خلق الجواہر والاعراض فانہ غیر مقدور لہ اصلاً لا نفسہ ولا ضدہ فلا
یجوز التکلیف بہ کذا فی المواقف اقول فی رد ما اجاب بہ صاحب المواقف
بان الایمان من الکافر لیس کخلق الجواہر من العبد اتفاقا
بین الماتریدیۃ والاشاعرۃ حتی لو جوز تکلیف الکافر بالایمان لزم جواز
تکلیف العبد بخلق الجواہر بل الکافر عندنا ای الماتریدیۃ کالساکن
ای نظرا الی امکان الایمان منہ عندنا کامکان الحرکۃ من الساکن و
عندہم ای عند الاشاعرۃ کالمقید نظرا الی عدم امکان الایمان منہ
کعدم امکان الحرکۃ من المقید ولما کان الساکن والمقید کلاہما قادرین علی
الحرکۃ ولکن لم تتحقق الحرکۃ منہما بالفعل لمانع وانکان المانع فی الاول عدم
الارادۃ وفی الثانی القید والکافر عند الاشاعرۃ لیس بقادر علی الایمان
اصلاً فحالہ لیس کحال المقید اضرب عن ذلک قال لا ای لیس الکافر
عند الماتریدیۃ کالساکن لان الکافر وانکان قادرا علی الایمان عندنا لکن
المانع وہو الکفر غیر مرتفع عنہ بخلاف الساکن فانہ قادر علی الحرکۃ والمانع
عن الحرکۃ مرتفع عنہ وعند الاشاعرۃ کالمقید لان الکافر عندہم غیر قادر علی الایمان

اصلا بخلاف المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر
عندنا كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه عن
الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان اصلا
كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلاً والتفرقة بين المقيد والزمن
بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها ضرورية
اي بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع كالكافر
قادراً على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم الفرق
بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده وهو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف والدلائل
الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها انما
تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدوراً والاشاعرة الذاهبون
الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا انها
اي القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب ووجود
المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق بالفتح محال فوجود القدرة
بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب بدون وجود المضروب
محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثناء الاستدلال

قوله وفيه ان الضرب [illegible] قرره الامام الرازي في [illegible] بين ان القوة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة ولا يمكن ان ينسبها الى الضدين سواء كانت قبل الفعل ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير [illegible] ولا شك انها لا يتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور [illegible] الى المقدور [illegible] مع الفعل [illegible] الاشعري اراد بالقدرة القدرة [illegible] والمعتزلة [illegible] القدرة الفعلية انتهى [illegible] الباري تعالى [illegible] ضعيف [illegible] يمكن [illegible] الاول [illegible] بالقدرة الفعلية [illegible] والله اعلم

على التكليف بما لا يطاق **قلنا** في رد هذا الدليل بانه **منقوض بقدرة الباري** تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور **والا** اى وان لم يكن منقوضا بقدرة الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل بدون المقدور بل مع المقدور **لزم قدم العالم** لان المقدور هو العالم فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور والايجاد له فلا يستدعي وجود المقدور وقال امام الحرمين ومن انصف نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل **وقالوا** في الاستدلال **ثانيا انها** اى القدرة **عرض وهو** اى العرض **لا يبقى زمانين** كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة والنظام والكعبي من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو علي الجبائي وابنه ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات **فلو تقدمت القدرة** على الفعل المقدور **لعدمت عند حدوث الفعل** المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل المقدور **فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور** وهو مستحيل كذا قرره امام الحرمين في البرهان والشامل **قلنا في** رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين اذ لم تقم عليه دليل نعتمد عليه **ولو سلم عدم البقاء** اى عدم بقاء العرض زمانين لكن الذي

[Margin:] قوله لو حدثت اولا [illegible] ينتقض [illegible] بفعل المتولد [illegible] كما [illegible] في [illegible] تعالى [illegible]

[Margin:] قوله ولو سلم عدم البقاء [illegible] كما هو مذهب [illegible] رحمه الله تعالى

يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهي لا تنعدم بتقدمها لبقائها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اي هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري تعالى وايضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح استاذ الاستاذ وغيره من الشروح

فرع للمسئلة القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة خلافا لهم اي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معًا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق او لا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معًا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت به آخرا بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معًا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا

له قوله مطلقا ومعًا وهو بان يكون نسبتها الى الضدين سواء ولا بدلا بان يتعلق اولا ...

تتعلق الا بمقدور واحد وذلک لانها مع المقدور ولا شک ان ما نجده عند صدور
احد المقدورین منا مغایر لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتریدیة واکثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما کانت لیست مع الفعل لم یلزم علیهم محذور من تعلقها
بجمیع مقدورات العبد متضادة کانت او غیر متضادة وقول ابی هاشم من المعتزلة
متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجمیع متعلقاتها کالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجمیع مقدوراتها
من الاعتمادات والحرکات وغیرها وقال تارة اخری کل واحدة من قدرة
القلب وقدرة الجوارح یتعلق بجمیع متعلقاتها دون متعلقات الأخری
وقال تارة ثالثة کل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح یتعلق بمتعلقاتهما
التی هی افعال القلوب والجوارح جمیعا غیر ان کلا منهما لا یوثر فے متعلقات
الاخرے لعدم الآلة ای یمتنع ایجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب
لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلک الافعال وکذا العکس وقال مرة
رابعة القدرة القلبیة تتعلق بمتعلقیهما معا دون القدرة العضویة فانها تتعلق
بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندی من المعتزلة
وکثیر من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدین بدلا لا معا واجمعت المعتزلة
علی ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات علی
تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم علے انه لا یقع بتلک القدرة
الواحدة مثلان فی محل واحد فے وقت واحد ووفق الامام الرازی فی المباحث
المشرقیة بین مذهبی الاشعری والمعتزلة وجمع بینهما بان الشیخ الاشعری اراد بالقدرة

القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين
المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير مؤثرة
فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الا ان
يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل المقدور
عندها **مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف**
الى ممكنة بصيغة اسم الفاعل من التمكين **مفسرة بسلامة الآلات**
وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بالسلامة والصحة تفسير
باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به
بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب
وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم
جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء
الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا
بحرج عظيم في الغالب وللمصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل
التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشيء كعدم قدرة
بعض بالصوم في السفر **والى ميسرة** بصيغة اسم فاعل من التيسير
فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها
على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

بالیسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب
النفس في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى
اي القدرة الممكنة ان كان الفعل بها اي بهذه القدرة مع العزم اي مع
ارادة الفعل غالبا على الظن كوقت الصلوة قبل التضيق فالواجب على
القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اي عين ذلك
الفعل لاخلفه فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلا او
نسيها حتى انقضى وقت ادائها لم ياثم ووجب القضاء ان كان له اي لهذا
الواجب خلف والا اي وان لم يكن له خلف كصلوة العيدين مثلا فلا قضاء
ولا اثم وان قصر بتفويت الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلا ولم
يؤدها عمدا من غير نوم ولا نسيان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقا سواء كان
لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
الفعل بها مع العزم غالبا على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل ليثبت
القضاء اي ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء عند
المحققين كذا في التقرير كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا
يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزء
الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع ادائها فالصلوة واجبة عليهم لا لادائها
بل لقضائها وهذا مذهب جمهور الحنفية خلافا لزفر فانه يقول ان قضاء
الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لاعتباره

ای لا عتبار زفر فی وجوب القضاء الاہلیۃ قد رما یحتمل الاداء اسے فی مقدار الوقت الذی یحتملہ الاداء فعند فوت الاداء فیہ یجب القضاء عندہ و فی التحریر لابن الہمام استدلالاً علی مذہب جمہور الحنفیۃ وردا علی زفر لانہ لا قطع بالاخیر لامکان الامتداد للوقت بایقاف اللہ تعالی الشمس یعنی لا قطع بان ذلک الجزء الذی تثبت فیہ الاہلیۃ آخر الاجزاء بل کل جزء یتوہم معہ انہ لیس آخر افای جزء کان منہ سلامۃ آلات الفعل یجب عندہ التکلیف ا قال رہ المانع التحریر یلزم مما فی التحریر ان لا یقطع بالتضیق ای بکون الوقت مضیقا لقیام احتمال الامتداد والحال انہ قد یقطع التضیق بوصول الشمس الی قریب من الافق بالضرورۃ کما ہو ظاہر علی الکل فعدم استطع بالتضیق باطل والا یلزم اجتماع النقیضین وبطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم ولا یخفی علیک انہ لو التزم ان لا قطع بالتضیق وتمنع الضرورۃ لمای ایل علی خلافہ بل الظاہر ان الحرکۃ الفلکیۃ ان کانت علی مایراہ الفلاسفۃ فالقطع بالاخیر والتضیق ثابت البتۃ لانہ لا یمکن قیام الشمس فی الامتداد فی الاوقات علی ماثبت عندہم بالدلائل المذکورۃ فی الہیئۃ والا فلم یظہر مایدل علی ان الحرکات الفلکیۃ دائما علی نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع بل العقل یجوز السکون وبطوء الحرکۃ فی کل لمحۃ وایضا اقول فی الرد الامتداد اما بازدیاد الاجزاء فیتسع الوقت حینئذ ولا نزاع فیہ ای فی اتساع الوقت بل النزاع فی التضیق اذ الکلام فی الجزء الاخیر علی تقدیر الازدیاد لم یبق الاخیر اخیرا او الامتداد بالمد والبسط فی الجزء الاخیر

لا بازدياد جزء آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزى

لانه قد امتد وانقسم وهم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزى

ويرد عليه انا نختار ان الامتداد بالازدياد واما قوله لا نزاع فيه ان اراد به انه

لا نزاع في الاتساع الوقوعي فنسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد بالازدياد

الامكان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع في الاتساع

الامكاني فممنوع فان الكلام في الجزء الاخير المظنون لا المجزوم وعدم

بقاء الاخير اخيرا بعد الازدياد لا يضر لكونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد ايضا

اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت لا الاخير

العلمي الذي يقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه انا لا نسلم

ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلمي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع وعند

الوقوع لا وجود للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع الفعل

لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولى ان يقال في توجيه كلام جمهور

الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لامكان البقاء للاخير

فيتسع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر يحكم بان الفعل

الممتد كيف يسعه الجزء الاخير اذ انطباق الكبير كالصلوة على الصغير كالجزء

الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان انطباق الكبير على مثل

هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب الصغر غير واقفة عند حد

وهذا البيان كله جدل لا تحقيق فانه لا يلزم من البيانين الامكان العادي

الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في

قوله فالاولى ان يقال [illegible]

تقريرالكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى النائم الى مضى وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره نظام الملة والدين فى الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضى القدرة كما فى النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه تجب الصلوة باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب جزء من الاداء كما فى النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه بعد الشروع وهو الجزء المؤدى وكذا فى الجزء الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يات بجزء من الواجب فيجب عليه القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب فى النفل بالشروع وههنا قبله فقد برز بعد اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهى القدرة الميسرة التى يوجب يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتقيد بها اى بهذه القدرة الوجوب ويشترط لبقاء هذه القدرة لبقاء الواجب فما دامت القدرة باقية يبقى الوجوب واذا فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقى الذمة مشغولة ويواخذ فى الآخر ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيهما قدرة ممكنة اذلا

اغتناء الامن الغنی کذا فی شرح المستاذ الاستاذ وذکر التفتازانی فی التلویح ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطاً للتمکن من الفعل واحداثه کانت شرطاً محضاً لیس فیه معنی العلة فلم یشترط بقاء ها لبقاء الواجب اذ البقاء غیر الوجود وشرط الوجود لا یلزم ان یکون شرطاً للبقاء کالشهود فی النکاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف المیسرة فانها شرط فیه معنی العلة لانها غیرت صفة الواجب من العسر الی الیسر اذ جاز ان یجب بمجرد القدرة الممکنة لکن بصفة العسر فاثر فیه القدرة المیسرة واوجبته بصفة الیسر فیشترط دوامها نظراً الی معنی العلیة لان هذه العلة مما لا یمکن بقاء الحکم بدونها اذ لا یتصور الیسر بدون القدرة المیسرة والواجب لا یبقی بدون صفة الیسر لانه لم یشرع الا بتلک الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان ظاهر النظر یقتضی ان یکون الامر بالعکس اذ الفعل لا یتصور بدون الامکان ویتصور بدون الیسر انتهی

کالزکوة فانها واجبة بالقدرة المیسرة فانه ای المال المؤدی فی الزکوة شیٔ قلیل من کثیر لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتین مرة بعد الحول

ولهذا ای لکون وجوب الزکوة بالقدرة المیسرة سقط وجوب الزکوة بالهلاک ای هلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن یعنی بعد ما تمکن من اداء الزکوة بعد الحول ولم یؤد حتی هلک المال لم یبق الوجوب لعدم بقاء القدرة المیسرة خلافاً للشافعی واما اذا لم یتمکن بان هلک المال کما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قیل ففی صورة الاستهلاک بان ینفق المال فی حاجته او یلقیه فی البحر قد انتفت القدرة المیسرة فینبغی ان لا یجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة المیسرة انما

له قوله ولهذا سقط او هلاک فالشافعی فیه ... علی الاستهلاک وجه الفرق ان ... الاستهلاک

له تعلق بقوله فیجعل القدرة المیسرة بازاء القدرة الممکنة عن المتعدی ونظر الفقراء ۱۲ منه عبد الله ...

کان نظر المکلف وقد ضیع بالتعدی عن استحقاق النظر له فلم یسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة المیسرة باقیة تقدیرا زجراً علی التعدی وردا لما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقیر وانتفی وجوب الزکوة بالدین
یعنی اذا کان صاحب المال مدیونا لم تجب علیه الزکوة اذ المال حینئذ مشغول
بالحاجة الاصلیة فلو وجبت لزم الحرج مسئلة لا تشترط القدرة
الممکنة للقضاء ای لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا ای عند
الحنفیة فلهذا اذا ملک الزاد والراحلة فلم یحج فهلک المال لا یسقط عنه الحج لان
الحج وجب بالقدرة الممکنة فقط لان الزاد والراحلة ادنی ما یتمکن به علی هذا السفر
غالبا لان الاشتراط ای اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التکلیف
لاغیر وقد تحقق اتجاه التکلیف لایجاب الاداء حین وجود القدرة ووجوب
القضاء والتکلیف به لیس وجوبا متجددا وابتداء تکلیف بل هو بقاء ذلک الوجوب
الذی کان للاداء وبقاء للتکلیف الاول لاتحاد السبب ای سبب وجوب
القضاء والاداء علی ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص
جدید فاذا لم یتکرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه بقاء وجوب الاداء لا وجوب
آخر غیره لا یجب تکرر القدرة التی هی شرط الوجوب لعدم تکرر المشروط
واذا لم تکن القدرة الممکنة شرطاً لوجوب القضاء یجب فی النفس الآخر
من العمر قضاء جمیع المتروکات من الواجبات کالصلوة والصوم مع
عدم القدرة وایضا لو لم یجب القضاء الا بقدرة متجددة غیر قدرة الاداء
لحریا ثم المکلف بالترک ای بترک القضاء بلا عذر مجوز للترک فمن

قوله وانتفی وجوب الزکوة بالدین ای فیما اذا کان الدین مانعا من وجوب الزکوة لعدم الیسر لکان ینبغی فی الکفارة بالمال وابعد من نقصان اللازم کما ذهب الیه بعض المشائخ ویجاب الفرق بان وجوب الزکوة ثبت نعمة والکفارة وجبت بالزجر لم یتأد بالمعیب وبالعموم ... ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالی علیہ

قوله لاشتراط ای لان کون القدرة شرطا ... من ثابت ... القضاء ... بلا عذر ... اداء القضاء ... بل اذا القضاء ... ثم ... الآخر ... والعمر ... بعد القضاء ... منہ رحمہ اللہ تعالی

فات عنه الصلوة مثلا فترک قضاءها الی آخر وقت الحیوة بلا عذر بناء علی
ان القضاء موسع ینبغی ان لا یاثم لان الوقت الآخر وقت ضیق لا یسع الفعل
فیه فقد فاتت القدرة فالقضاء غیر واجب وترک غیر الواجب لا یفضی
الی الاثم وقد اجمعوا علی التاثیم ای تاثیم التارک للقضاء بعد
ما فات عنه الاداء ولا یخفی علیک ان القدرة الممکنة للقضاء عند الشارطین
لیست بشرط للقضاء فی جمیع اوقات القضاء بل فی بعض اوقاته وقد تحققت
فی صورة الترک بلا عذر فالتاثیم لتحقق قدرة متجددة ثم کان یرد علی عدم
اشتراط القدرة للقضاء انه یفضی الی تکلیف ما لیس فی وسع العبد وقد قال
الله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فیحمل لا یکلف علی انه بالاداء
وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم کقوله تعالے فعدة من ایام
اخر وقضاء الصلوة کقوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها
فلیصلها اذا ذکرها فان تلک النصوص شاملة للقادر وغیره اقول
فی رد هذا الدلیل اذا وجب الواجب کالصلوة فی الجزء الاخیر
من الوقت بان صار اهلا فیه فالاداء غیر مقدور له وعدمت القدرة
فی القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثیم لازم علی مذهب الحنفیة و
هو مشکل لعدم تقصیر المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له والتاثیم
بترک الواجب انما یتفرع علی التقصیر ولکون تاخیر القضاء جائزا
لان القضاء موسع ولا تاثیم بالجائز ویقال فی توجیه الاثم ان مدار
الاثم علی نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما فهم المعترض ففی

قوله نصوص قضاء الصوم قوله تعالی فعدة من ایام اخر ونصوص قضاء الصلوة قوله من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها ۱۲ منه
قوله وهو مشکل لان التاثیم مشکل لعدم التقصیر من المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له وکان تاخیر القضاء جائزا لانه موسع ولا اثم بالجائز وعلی هذا فانفک الوجوب عن وجوب الاداء فتامل ۱۲ منه

الصورة المذكورة وان لم تحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب متحقق وهو
قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل
اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك
كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف الخطاب
شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران
وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في شرح
المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال
لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم
يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية
شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

ـه فهم المكلف اي بتصور المكلف قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار ۱۲ منه رحمه الله تعالى

[Margin, vertical text, partly legible: ... عليه ...]

العلم والمعلوم علی الآخر فی التحقق کذا ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بالخطاب کذا ذکر العلوی فی حاشیة شرح الشرح وقیل اشتراط الفهم للتکلیف منقوض بالتکلیف بمعرفة الله وتقریر النقض علی ما ذکره الامام ان التکلیف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلک لان الامر لمعرفة الله تعالی وارد فلا جائز ان یکون مع ارد ا بعد حصولها لامتناع تحصیل الحاصل فیکون واردا قبله وحینئذ فیستحیل الاطلاع علی هذا الامر لان معرفة الله تعالی بدون معرفة الله تعالی مستحیل فقد کلف لشئ وهو غافل عنه واجیب عن هذا النقض فی حاصل تاج الدین الارموی والمنهاج للبیضاوی بان وجوب معرفة الله مستثنی من هذا الاشتراط لقیام الدلیل علیه والمدعی فهم المکلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اول الواجبات وهو معرفة الله تعالی وذکر التفتازانی فی شرح الشرح فعلی هذا ای علی ارادة تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیه الامتثال من فهم الخطاب لا التصدیق به لا حاجة الی استثناء التکلیف بالمعرفة لان تصور الخطاب یمکن حصوله بدون حصول معرفة الله تعالی واجاب عنه ابن التلمسانی فی شرح القرافی بان الامر بالمعرفة التفصیلیة یرد بعد المعرفة الاجمالیة ووافقنا فی الاشتراط بعض المجوزین لتکلیف المحال ایضا لان تکلیف المحال قد یکون للابتلاء وهو معدوم ههنا نص علیه ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرحه وفی البدیع وافقنا اکثر المجوزین والمفهوم من کلام الامام فی المحصول والبیضاوی فی المنهاج ان القائلین بجواز التکلیف بالمحال جوزوا تکلیف الغافل لکن الاسنوی فی

شرح المنہاج تعقبہما بانہ لیس کذلک بل اذا قلنا بجواز ذلک فلا شری ہہنا
قولان نقلہ ابن التلمسانی وغیرہ والدلیل لنا ان التکلیف بالفعل طلب
الوقوع ای وقوع الفعل منہ ای من المکلف امتثالا ای لاجل
وقوع الامتثال کما یراہ مانع التکلیف بالمحال او طلب الوقوع منہ ابتلاء
ای لاجل الابتلاء بالعزم علی الطاعۃ واعتقاد القلب بحقیتہ کما یراہ قائل التکلیف
بالمحال و هو ای طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور لہ بہ ای
بالطلب محال لانہ ای طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم ای
علم ذلک المطلوب لان طلب شئ من شخص وہو لا یعلمہ باطل ضرورۃ وطلب المحال
محال علی ما مر فی المسئلۃ الاولی من الباب الثالث فتکلیف ما لا فہم
لہ یکون محالا وذکر الاستاذ فی الشرح وہذا لا ینتہض من قائل التکلیف
بالمحال لانہ لا یسلم علی رایہم ان طلب المحال محال فلا یمکن ان یستدلوا بہذا
فالاولی ان یقال ان فائدۃ التکلیف الابتلاء عندہم وہذا منتف ممن لا
شعور لہ فاستحال التکلیف لاستحالۃ الفائدۃ فتامل وفی قولہ فتامل
لعلہ اشارۃ الی منع حصر الفائدۃ عندہم فیہ کما یشعر بہ کلام الفاضل میرزاجان
فی حاشیۃ شرح المختصر قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان اللازم
من الدلیل المذکور ان التکلیف ای تکلیف من لا یفہم بشرط عدم الفہم
ای عدم فہمہ محال لا فی زمان عدمہ ای عدم الفہم اذ الفہم فی
فی زمان عدم الفہم ممکن لا محال فلا یکون تکلیف من لا یفہم فی زمان
عدم فہمہ تکلیفا بالمحال والمدعی استحالۃ تکلیف من لا یفہم فی زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب و الامر
وكذا بالفعل المامور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
نصوص الامتثال والابتلاء فوجوده اے وجود التكليف بدونه اي بدون
العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال فالمحال محال في جميع
الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال فے وقت عدم الفهم وان كان
الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة
الفهم بل على فقدانه واستدل فے مختصر ابن الحاجب وتحرير ابن الهمام
وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف بانه لو صح تكليف
من لا يفهم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغيرها
اذ لا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اي يتصور فے البهائم الا عدم
الفهم وهو اي عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم
للتكليف قيل فے شرح الشرح ان هذا اي عدم كون مانع يقدر في البهيمة
غير عدم الفهم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط
آخر وقيل فے حاشية ميرزاجان لتزييف هذا الاستدلال يمكن ان يقال
هذا ممنوع بل لعل المانع عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم
لا فهم المكلف به ولا نزاع في اشتراطه اي في اشتراط اصل الفهم واستعداده
ولا يوجد اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوي العقول فقياس
البهائم علے ذوي العقول قياس مع الفارق اقول لا نسلم انه لا نزاع في
اشتراطه بل فيه اي في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد
له ليس بابعد من التكليف بالمحال فهم لا يمنعون عن تجويز تكليف من لا استعداد له
قال استاذ الاستاذ في الشرح هذا غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت
النزاع بل لا بد من نقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له بل
الحق في تزييف هذا الاستدلال على رايهم اي على راي المجوزين للتكليف
بالمحال منع بطلان التالي يعني قوله يصح تكليف البهائم بانا لا نسلم عدم
صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعد من تكليف
الانسان بالجمع بين النقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا ذلك
قال استاذ الاستاذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ
للمنع فان بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع فيه قال
التقي السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتضيه مذهبنا ان من لا يفهم ان كان
لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم استعداده اي
استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة
لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا جسم مؤلف منها عند اكثرهم
لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور من جهة القابل كما عرفت وحكم
الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على واحد يصح على الآخر فلما تحقق
الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة وايضا مع ان كل شئ بخلق الله
تعالى اختيارا لا ايجابا محل تامل فان الله تعالى قادر على كل
ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة فاهمة ففي البهيمة

استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى هو الاستعداد
العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في
البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم
اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً
لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو
طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا في حالة السكر وجب عليه
القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير وايلاءه
فلو قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان موليا مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
واتلافه وايلائه ليس من قبيل التكليف بل هو اي هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد
المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كالصوم اي كربط وجوب الصوم بشهود
الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او غيره
من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعا وضعا كلزوم الصوم لشهود
الشهر من غير ان يكون مكلفا به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

له قوله فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى هو الاستعداد العادي ١٢ منه رحمه الله

عه قوله ربط الاحكام والمسببات باسبابها ... فاذا صدر الطلاق ... لزم ذلك شرعا وضعا كلزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلامه اداء للواجب والاداء فرع التكليف ويشكل ايضاً بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني
في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر
اعلم ان السكر حرام اجماعاً الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحاً كسكر المضطر الى
شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون
محظوراً وحراماً كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو
عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء او ترك حتى اشتد فالقسم
الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم
الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح
مكلف زجراً له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني في التلويح
وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف تغليظاً عليه
وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران وما يتكلم به
من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده او امته وغيرهما من البيع والاقرار
وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مكرهاً او طائعاً فلزمه الاحكام المترتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد استحساناً لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
الى تبدله او بما يدل عليه ظاهراً وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة
الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

ليس بكفر بل التزامه فلزوم الردة ليس بردة بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضًا
بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرّم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك
وقتلك واتلافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار فتامل
انتهى والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال
على نفيهم ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب فى شرح المختصر وصدر الشريعة فى
التنقيح وابن الهمام فى التحرير وغيرهم فى غيرها قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الآية يعنى وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول فى الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم
الفهم للخطاب بل فيه اى فى هذا القول دليل على ان السكر لا ينافى فهم
الخطاب فى الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة فى هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
فى الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم فى الجملة
حده اى حد السكر فى حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان
الصرف فانه يدل على انه يبقى فى السكر الفهم فى الجملة واعتبار ابى حنيفة عدم
التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من
السماء فى الحد اى فى حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة على الشرب
احتياط اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم

قوله بل فيه دليل الخ اى لا دليل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ١٢ منه

فیندرء به الحد لان مبناه ای مبنی الحد علی الدرء ای الدفع حتی الامکان
اما فی وجوب الحد من الاحکام فالمعتبر ایضا عنده اختلاط الکلام حتی لا یرتد بکلمة
الکفر ولا یلزمه الحد بالاقرار بما یوجب الحد ولما کان یرد انه اذا کان فی الآیة دلیل
علی ان السکر لا ینافی الفهم فما معنی قوله تعالی حتی تعلموا ما تقولون فی آخر
هذه الآیة فانه یدل علی ان السکاری الذین خوطبوا بترک الصلوة حالة السکر
غیر عالمین بما یقولونه اجاب بقوله ومعنی حتی تعلموا ما تقولون حتی تیقنوا
ما تقولون لا حتی تفهموا ما تقولون حتی یقال انه یدل علی ان السکاری
الذین خوطبوا بترک الصلوة حالة السکر غیر فاهمین ما یقولون به لان العلم والفهم
مترادفان فینافی السکر الفهم واذا کان معنی العلم الیقین فلا ینافی السکر مطلق العلم
الذی هو مرادف للفهم بل ینافی العلم الیقینی هذا الذی ذکرنا تاویل فان العلم
فی اللغة الیقین الواقعی ولا مضائقة فیه لا تفسیر فانه بالرای حرام والقوم
کابن الحاجب وابن الہمام وغیرهما مجیبین عن هذا الاستدلال التزموا التاویل
فی قوله تعالی لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری بانه ای بان قوله تعالی لا تقربوا
الآیة نهی عن السکر لا عن الصلوة حالة السکر لان النهی اذا ورد علی امر هو واجب
شرعا وقد قید بامر غیر واجب انصرف النهی الی غیر واجب فالنهی فی قوله
تعالی لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری لا یکون نهیا للسکران عن الصلوة لکونها
واجبة بل ینصرف الی نهی الصاحی عن السکر واذا ورد علی ما هو واجب لا بالوجوب
الشرعی وقد قید انصرف النهی الی القید کما فی قوله تعالی ولا تموتن الا وانتم
مسلمون کذا ذکره الابهری فی حاشیة شرح المختصر فالمعنی لا تسکروا حتی تصلوا

له قوله بانه نهی عن السکر فمعنی الآیة لا تقربوا السکر فتقربوا الصلوة سکران فانه نهی عما یوجب تاویل السکر وبطلان الصلوة ...

سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم اى لا تظلم فتموت ظالما هذا
اى خذ ذا **مسئلة** المعدوم اى من ليس بموجود بالفعل
بل يوجد فى الاستقبال **مكلف** وهذه العبارة احسن من قول الامام المعدوم
يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر يتعلق بالمعدوم لان التكليف
اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج المعدوم يجوز الحكم عليه لان
الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة خلافا للمعتزلة بل لسائر
الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدى فى الاحكام والبيضاوى فى
المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن امير الحاج فى التقرير
والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله
تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من غير تجدد وطلب آخر
فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى اى ليس المراد
من تكليف المعدوم تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه الفعل
فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكره ابن الحاجب
فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم
مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون
الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك
الامر بذلك اللفظ وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب القديم بذات
الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب
فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل لنا اى

للاشاعرة على مذهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف و الا اى وان لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا فى الازل لتوقفه اے لتوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالتعلق لاينفك عن التكليف سواء كان التعلق من حقيقة التكليف وجزء اله كما يشعر به كلام ابن الحاجب فى المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف فى الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثا واذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا لا ازليا وهو اى التكليف ازلى لان كلامه تعالى ازلى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالے فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهى وخبر وغيرها و الامر والنهى تكليف فيكون التكليف ازليا وقد اختلفت العلماء فى الكلام فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالے ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف لايكون قرآنا وانما القرآن ماقرءه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى اے انه من جنس غير الحروف

يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى عند المكتوب
والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد
لايزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وقالت
الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهى صفة قائمة
بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية
كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال
اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لا اول لوجوده
وهو صفة واحدة فى نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع
وحدته امر ونهى وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه
ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا و
ناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر فى نفسه واحد وان كان مشتملا على
اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وفيه ما فيه اشارة
الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة والكرامية فانهم قائلون بحدوث
كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف

قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم لو كان مكلفا يلزم امر ونهى
من غير متعلق موجود للامر والنهى وذلك اللازم اى الامر والنهى
من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو
من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير
متصور من المعدوم فالآمر والناهى كمن جلس فى داره وامر ونهى من غير

قوله وفيه ما فيه اه اشارة الى ما قال المحقق من ان كلامه تعالى [illegible] والى [illegible] ان كلامه تعالى [illegible] قائم بذاته [illegible] والتفصيل مذكور فى [illegible] ۱۲ منه رحمه الله تعالى

حضور مامور ومنهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس ما هو سفه
وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك سامعًا
مامورا يعمل به وينقله الى المامورين المتاخرين قلنا في جواب هذا الاستدلال
كما هو المشهور من الجمهور نص عليه التفتازاني في شرح المقاصد والفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث وانما يلزم ذلك
اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعدوم في الازل تنجيزا بان
ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفًا واما لو كان الطلب
ممن سيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود فلا يلزم السفه والعبث كامر
الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اي في حق المعدومين في زمانه الشريف
من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة وبذلك الجواب اندفع ما
قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان ان تحقق التعلق بدون تحقق
المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة وان الاضافة لا تتحقق
بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر والنهي وذلك اي اندفاع
ما قيل لان الامتناع اي امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق
في الخارج في التعلق التنجيزي وهو يكون بالطلب تنجيزا وهو في تعلق
الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق العقلي الذي هو المراد وتحقق
في الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق في الخارج فيكفي له اي
للتعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة الى انه يلزم من هذا
ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف والكلام

اللفظی فیہ تجہیز التکلیف فکیف یصح تصریحہم بان النفسی مدلول اللفظی قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان فی رد استدلال الذاہبین الی ان المعدوم
لیس بمکلف السفہ والعبث من صفات الافعال والکلام النفسی عندہم
ای عند الاشاعرۃ من قبیل الصفات ای الذاتیۃ لا من صفات الافعال
فلا یتصف الکلام النفسی بہما ای بالسفہ والعبث اقول فی جواب
ہذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفہ والعبث بل بعض الصفات
ایضاً تتصف بہما کیف والامر طلب ای طلب الفعل من المامور والطلب
یتصف بہما ای بالسفہ والعبث اجماعاً بیننا وبین المعتزلۃ فلا یصح قولہ الکلام
النفسی لا یتصف بہما اعلم ان الامام الرازی قال ان کلامہ تعالیٰ فی الازل
خبر ومرجع البواقی الیہ لان الامر بالشیٔ اخبار باستحقاق فاعلہ الثواب وتارکہ العقاب
والنہی بالعکس وعلیٰ ہذا القیاس کذا ذکر التفتازانی فی شرح المقاصد وقال
بعض الاشاعرۃ ان امر اللہ تعالیٰ فی الازل عبارۃ عن الاخبار لان معناہ ان
فلاناً اذا وجد بشروط التکلیف صار مکلفاً بکذا وکون الامر معناہ الاخبار نقلہ الامام
فی المحصول والمنتخب ہنا عن بعض الاصحاب فجزم بہ صاحب الحاصل فتبعہ
البیضاوی فی المنہاج وقد صرح الامام ایضاً بابطالہ فی الکتابین المذکورین
فی اوائل الامر والنہی فی الکلام علی تکلیف ما لا یطاق وفی الاربعین فی المسئلۃ
السابعۃ عشر وفی معالم اصول الدین فی المسئلۃ الثامنۃ عشر قال فی المحصول
ہنا وہو مشکل من وجہین احدہما انہ لو کان خبراً لتطرق الیہ التصدیق والامر لا یتطرق
الیہ ذلک الثانی انہ لو اخبر فی الازل لکان اما ان یخبر نفسہ وہو سفہ او غیرہ

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبدالله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لتوافقه لهم لكني لم
اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه على
الاشعري ذهب اي عبدالله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم اي لزوم
السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ونهيا اي غيرهما
من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي والتحزن وانما
يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما لايزال بعد حدوث التعلقات
والمتعلقات بل القدر هو الامر المشترك بين هذه الاقسام فهذه
الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على التعلقات الحادثة
وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لاينافي قدم الكلام لكون الحدوث باعتبار
قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر ابن الحاجب في المختصر
انه اورد عليه اي على مذهب عبدالله بن سعيد قدم الامر المشترك وحدوث
الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام والكلام جنس لهذه الانواع
ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون نوع
ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم المشترك مع حدوث الاقسام واجاب
عبدالله بن سعيد عما اورد على مذهبه وقد ذكرنا الجواب من قبل عبدالله
ابن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر واختاره التفتازاني في شرح
المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها اي ان هذه الاقسام

[illegible]

انواعه ای انواع الکلام فقال لانسلم ان ہذہ الاقسام انواع الکلام
بل عوارضه ای بل عوارض الکلام بحسب التعلق الحادث فالکلام لیس
بجنس لہذہ الاقسام بل ہو معروض لہا بحسب التعلق ویجوز خلوه ای
خلو الکلام عنه ای عن التعلق ولایجعل التعلق من حقیقته اقول فی ردّ
ہذا الجواب بانه لایدفع الایراد فان لنا ان نقرر الایراد بوجه آخر بانا سلمنا ان
ہذہ الاقسام لیست انواعا للکلام لکن لاشک انہا اقسام للکلام والکلام مقسم
لہا ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان کان التقسیم باعتبار
العوارض فیلزم علیه ای علی عبد الله القول بوجود قسم ما بدون ہذہ
العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون ہذہ العوارض ووجود المقسم بدون
وجود قسم ما محال کما علم فالقول بوجود المقسم بدون ہذہ العوارض مستلزم للقول
بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض وهو ای وجود قسم ما بدون ہذہ العوارض
لایعقل لان قسما ما شئ مع عارض من العوارض فوجود قسم ما وجود عارض
ما فالقول بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض
ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه قدم قسم ما معه ای عبد الله بن
سعید قال ان القدیم هو المشترک لاقسم ما هذا خلف ای خلاف لما
فرضه من قصر القدم علی المشترک فتدبر لعله اشارة الی ان التقسیم بالنسبة
الی العوارض علی نحوین تقسیم باعتبار العوارض وتقسیم بعد عروض العوارض
والفرق بین التقسیم باعتبار العوارض وبین التقسیم بعد عروض العوارض
ظاہر لاسترة فیه لان الاول تقسیم من بدو الامر والثانی تقسیم بعد عروض

العوارض لامن بدو الامر وہہنا تقسیم بعد عروض العوارض ولما کان عروض العوارض فیما لایزال بحسب التعلقات الحادثۃ لافی الازل لزم ان لایتحقق المقسم فیما لایزال بدون قسم ما واما فی الازل قبل مالایزال فلا عروض للعوارض فلا تقسیم ولا اقسام حتی یلزم من القول بوجود الشئی المنقسم بعد عروض العوارض فی الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم بدون قسم ما وایضا لایکون المعدوم حینئذ ای حین کانت الاقسام عوارض الکلام لا الوازمہ مکلفا اذ لاتکلیف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المکلف مع ان المعدوم مکلف وقد اجاب المصنف عنہ فی الحاشیۃ بقولہ لعل ابن سعید یلتزمہ فیندفع عنہ یعنی لعل ابن سعید یلتزم عدم کون المعدوم مکلفا فیندفع ہذا الرد عن جوابہ ورد بان ہذا فاسد لان اعتراض السفہ والعبث انما کان علی تجویز تکلیف المعدوم اذ عند انکار ذلک لا توجہ للایراد فلا یصح الاستخلاص عنہ بہذا الوجہ وقد کان ابن سعید انما قال ہذا الکلام مستخلصاً عن الایراد المذکور ویدفع بان استخلاص ابن سعید بہذا عما یرد علی ازلیۃ الکلام لا علی تجویز تکلیف المعدوم من لزوم السفہ والعبث کما ہو الظاہر من شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجرید وغیرہا من الکتب الکلامیۃ وقد قرر بعض الشراح کلام المصنف بانہ ایضاً یلزم علی مذہب عبداللہ بن سعید ان لایکون المعدوم حینئذ ای حین وجد الکلام ولم یصر امرا ونہیا وغیرہما من الاقسام مکلفاً اذ لا تعلق للکلام بفعل المکلف لعدمہ فی الازل ووجودہ فیما لایزال مع ان المعدوم مکلف والذاہبون الی ان المعدوم لیس بمکلف قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم

ثانيا بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال
لانه يلزم قدم عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ اقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان
الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدودة غير متناه فاقسام الكلام غير متناهية
باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير المتناهية
وقدم بعض الامور المتناهية وانكان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم الامور الغير
المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام لا تعدد فيه
بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد بحسب تعدد
المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى صفة واحدة
ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم والقدرة
صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها
وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما والافراد
كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات
والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور الغير المتناهية
الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية الاعتبارية
في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا ا
خذ ذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت شرائط
وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت لم
يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر انتفاء

شرط في وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط وجوبه
فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عند وقته اى عند
دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر في وقت الفعل
لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بالصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا قال
الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين نص عليه
التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من امام
الحرمين وفي صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده
بخياطة ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في
غيرها قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان
جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة
متناولة لامر السيد مثلا لعبده او على ان المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يضر صحة
التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الآمر هو الله سبحانه غير
متصور انتهى لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث
في مسئلة امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف
بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف فيه انتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر
وقوع الفعل الاختيارى للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهى ارادة الله
تعالى لان مالم يشأ لم يكن وبالارادة الحادثة وهى ارادة العبد والا لم تكن
اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعات
من العاصى مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصى منه ليس مراداً له
تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازانى فى شرح الشرح يعنى لاخلاف فى
ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله او
ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعنى قطب الدين الشيرازى فى شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت اوحادثة على اختلاف القولين
فبعيد انتهى والله تعالى عالم بكل شئ فعالم بانتفاء الارادة التى هى شرط وقوعه
وعلى صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء
شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين ههنا
منا قضة لما نقلوا هناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
الى الامكان الذاتى والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
يعنى القاضى عضد عند نقل الاجماع حيث قال فى شرح المختصر والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اى التكليف
المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتى لا
على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته في الوقوع اى في وقوع التكليف
به بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله هل يصح التكليف به الوقوع وفي مسئلة الاجماع
الامكان الذاتي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعده كلام القوم فان
الاسنوى صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع
اتفاقا والتفتازاني قال في شرح الشرح بالترقي على قول القاضي عضد والاجماع
منعقد على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي و
دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن
قوم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين
نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قال التقي السبكي في شرح المنهاج
من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق
التكليف كالحيوة والتميز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر اليه
كتعلق علم الله بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط في وجود ايمانه لكن
السامع يقضي بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام
والا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهب الجمهور
من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذي تمت
شرائط وجوبه وعلم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعني لم يعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق بقوله لم يعلم
لجواز ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك الفعل كالحيوة
والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر بانتفاء شرط
من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف على تقدير
عدم الصحة محتملا ولا علم بالشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل وقت الفعل
بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله اى قبل
وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقي السبكي في شرح المنهاج
وذلك اى الانكار المذكور باطل للاجماع الذى حكاه القاضي ابو بكر
الباقلاني ورواه ابن الحاجب في المختصر عن القاضي على تحقق الوجوب
اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا
على الفعل بدليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والامر بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلمه المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال
الاستاد الاستاذ ظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى لا افهم
مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل الاجماع
بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب يتضمن العلم بالتكليف
فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع على تحقق العلم
بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بما علم عدم شرطه
قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لایکون الامکان شرطا فی التکلیف لان ما علم
شرطه ای ما صح علیه الحکم بذلک وہو فی معنی ما علم عدم شرطه کذا فی شرح الشرح
حینئذ ممکن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامکان
شرط التکلیف قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال الشرط الامکان العادی
ای الامکان الذی ہو شرط التکلیف ان یکون مما یتاتی فعله عادة عند حضور
وقته واستجماع شرائطه وہو غیر الامکان الذی ہو شرط وقوعه وہو استجماع شرائطه
بالفعل وہذا التصریح من المصنف علی وفق تصریح ابن الحاجب والقاضی عضد
بان الذی اختلف فی کونه شرطا للتکلیف بالفعل ہو الامکان العادی و
لیس الامر علی ما زعمه العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر من انه الامکان
الذاتی کذا افاد الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر فان عنوا بالامکان فی
قولہم الامکان شرط التکلیف الامکان الوقوعی لانسلم انتفاء اللازم اذ الامکان
الوقوعی لیس بشرط للتکلیف وان عنوا به الامکان العادی لانسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لاینافی الامکان العادی اذ غایة عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وہو ای الامکان العادی لاینافی الامتناع
لغیره وقلنا ایضا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان ہذا الدلیل منقوض
بجہل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فی الواقع ای بان یکون شرط
وقوع الفعل معدوما فی الواقع ولایعلمه الآمر فان عدم امکان الفعل الذی
عدم شرطه بالنسبة الی المامور مشترک بین ان یکون الآمر عالما بعدم شرطه
کما فی امر الله تعالی او جاہلا کما فی الشاہد مثل امر السید غلامه من غیر تاثیر لعلم

الامر او جهله في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اي العلم
تابع للمعلوم فان كان المعلوم ممكنا يتعلق العلم بامكانه وان كان ممتنعا يتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ عند
عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فانتقض الدليل
والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال على مذهبهم
ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح
التكليف به مع علم المامور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم
صحة التكليف بالفعل الذي علم المامور انتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الآمر بانتفاء الشرط وبين
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم المامور
لكان مانعا في صورة علم الآمر وفي صورة علم الآمر ليس بمانع عندكم فلا يكون مانعا
في صورة علم المامور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء شرط
الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من التكليف
في صورة علم المامور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول بل ههنا
مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء
بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الآمر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط بالنظر
الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل والترك

وبالشر والكراهة ليحصل الابتلاء. وبالجملة تحدم التكليف فى صورة علم المامور بانتفاء
الشرط لانتفاء الفائدة اى فائدة التكليف **مسئلة اسلام الصبى**
العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا فى التكليف
وكون اصل العقل كافيا فى الصحة بدليل صحة اسلام على رضى الله عنه اخرج البخارى
فى تاريخه عن عروة قال اسلم علىؓ وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق
ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رضؓ دفع النبى صلى الله
عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على
شرط الشيخين قال الذهبى هذا نص على انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل
نص على انه اسلم وهو ابن سبع اوثمان سنين وقال شيخنا الحافظ فعلى
هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان فى اول
البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالقاء الكسر الذى فوق
العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا فصحح النبى اسلامه وكان ماخوذا من اقراره
على ذلك قد اخرج الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباسؓ قال له فى اول البعث
لم يوافق محمدا على دينه الا امرءته خديجةؓ وهذا الغلام على بن ابى طالبؓ قال عفيف
فرايتهم يصلون فوددت انى اسلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف
يعنى ابن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد فى احكام الآخرة
فمسلم وكلا منافى تصحيحه فى احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك
ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه فى حق هذه الاحكام بل فى العبادات فانه كان
يصلى معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار جهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت وللقائل ان يقول تصحيح اسلامه فى حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة فى سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثمة حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا فى جماعتنا حتى يجرى عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج فى تصحيحه فى سائر الاحكام الاسلامية الى نقل تصحيحه فى كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح فى احكام الآخرة لا الدنيا كما ذهب اليه الشافعى وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا فى صبى عاقل يناظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة والله اعلم كذا فى التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوى والقاضى ابوزيد وشمس الائمة الحلوانى ومو افقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان عليه اى على الصبى لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحة تكون المامور من اهل الفهم بل باسبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام اداء الواجب فى الذمة بسببه الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم لا وجوب الاداء اى لا بثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء بالخطاب والصبى ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبى للخطاب منوطة بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام فى اصوله التكليف والخطاب على الصبى بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشا قول الاستاذ الذى ظننته عجبا منه فى صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في نفس الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم الصبي عاقلا وقع اسلامه فرضا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته كصوم المسافر اى كما اذا صام المسافر في رمضان وقع الصوم منه فرضا ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل اصلا فلا يجب على الصبي العاقل تجديده تجديد اسلامه حال كونه بالغا كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة بعد السبب وجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد سبب وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام علىؓ كما عرفت فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكر التفتازاني في التلويح ونفاه اى اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نقل عليه ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اى حكم اصل الوجوب وهو اى حكم اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشئ بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحلہ قائما لکن لو ادی الایمان بالاقرار مع التصدیق وقع
الایمان المودی فرضا لان عدم الوجوب انما کان لسبب عدم الحکم فقط والا
فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحکم الذی ہو الاداء وجد الوجوب بمقتضی الاداء کما
قدمناہ من صوم المسافر وکاداء صلوۃ الجمعۃ فی حق من لایجب علیہ فانہ یصیر بہ
مؤدیا للفرض وان لم یکن وجوبہا ثابتا فی حقہ قبل الاداء ذکرابن امیر الحاج
فی التقریر فیہ ای فیما ذہب الیہ شمس الائمۃ السرخسی نظر لانا لا نسلم
ان حکمہ ای حکم اصل الوجوب ذلک ای وجوب الاداء بل ذلک ای
وجوب الاداء حکم الخطاب المتعلق بالمکلف الاتری الی ان النائم والمغمی
علیہ یجب علیہما القضاء فلابد من الوجوب مع انہ لاوجوب للاداء علیہما البتۃ فلو
کان وجوب الاداء من احکام اصل الوجوب لم یتحقق الوجوب ہہنا بدون وجوب
الاداء واذا لم یکن وجوب الاداء حکم اصل الوجوب کیف یلزم من انتفاء
وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حکمہ ای حکم اصل
الوجوب صحۃ الاداء عن الواجب یعنی اذا اداہ یقع مسقطا للواجب
ومانعا عن توجہ الخطاب الیہ وصحۃ الاداء متحققۃ فی الصبی العاقل فیثبت اصل
الوجوب لوجود المقتضی وعدم المانع ولہذا قال ابن الہمام فی التحریر والاول
یعنی قول فخر الاسلام اوجہ مسئلۃ العقل شرط التکلیف اذ بہ
ای بسبب العقل الفہم ای فہم الخطاب وہو شرط التکلیف فالقول لاشتراط
الفہم استلزم اشتراط العقل الذی بہ الاہلیۃ للتکلیف ولما اطلق الحکماء وغیرہم
لفظ العقل علی معان کثیرۃ احتیج الی تفسیرہ بما ہو المراد منہ ہہنا فاقول ان الحنفیۃ

كفخر الاسلام. صدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل نور في بدن الادمي يضئ به طريق يبتدء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عزوجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضئ اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدء به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدء والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى وانعامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس و فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح وذلك اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت ان يناط بقدر معتد به فانبط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الادمي حال كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتداد ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى ونحوه فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتميين انتهى وكان عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى قول البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما عرضا على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا فى بعض الشروح وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت اناطتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة فى وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى عقاب الصبى العاقل بتركه اى بترك الايمان لمساواة الصبى العاقل البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب غير ان عند هولاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان الصبي يوجد لا محالة كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا
بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت
بينهما في ضعف البنية وقوتها فظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب
انتهى والينا فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول يعني المعتزلة
من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون
الموجب هو الله تعالى والعقل معرف كالخطاب انتهى وذكر الامام نور الدين
في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر
الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد
في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر
خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم به الحجة و خلافا للقاضي ابي زيد
الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التقويم بوجوب جميع حقوق الله
تعالى من الايمان وغيره عليه اي على الصبي العاقل الا ان الاداء سقط
بعذر الصبى لقصور البدن والدليل لنا اولا قوله صلى الله عليه وآله
وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ عن
نومه وعن الصبي حتى يحتلم اي يبلغ وعن المجنون حتى يعقل
رواه ابو داؤد والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال النووي امتناع
التكليف لا انه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون النسخ بالنسبة الى المميز
بعد الوضع والله تعالى اعلم واجيب عنه بحمل الحديث على الشرائع

دون الایمان کما قال العراقیون وللقاضی ابی زیدان یقول النائم اصل
الوجوب ثابت علیہ وان سقط عنہ الاداء بعذر النوم فلو دل رفع القلم علے
نفی اصل الوجوب لدل فی النائم ایضاً وہو خلاف الاجماع ولما کان یرد
ان الصبی العاقل اذا لم یجب علیہ الایمان ینبغی ان لا یعرض علیہ الاسلام ولا یضرب
علے الصلوۃ بعد اسلام زوجتہ مع انہ یعرض الاسلام ویضرب
علی الصلوۃ اجاب عنہ بقولہ وعرض الاسلام علیہ ای علے الصبی
بعد اسلام زوجتہ لصحتہ ای لصحۃ الاسلام من الصبی لا لوجوبہ
ای لا لوجوب الاسلام علے الصبی وضربہ ای ضرب الصبی
بعشر علے الصلوۃ بسبب ترکہا لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم مروا الصبی بالصلوۃ
اذا بلغ سبع سنین واذا بلغ عشر سنین فاضربوہ علیہا قال الترمذی
حسن صحیح وصححہ ابن خزیمۃ والحاکم علی شرط مسلم تادیبا لیتخلق باخلاق
المسلمین وللاعتیاد ای لیعتاد الصلوۃ فی المستقبل فہو نفع من
المنافع کالبہیمۃ ای کضربہا علے بعض الافعال فعنہ صلے اللہ علیہ وآلہ
وسلم تضرب الدابۃ علی النفار ولا تضرب علی العثار رواہ ابن عدی
فی الکامل الا انہ ذکر انہ من مناکیر عباد بن کثیر کذا فی التقریر شرح التحریر
لا لتکلیفہا ای لا للتکلیف وکونہ مکلفاً بالصلوۃ والدلیل لنا ثانیاً عدم
انفساخ نکاح المراہقۃ ای التی قاربت البلوغ ولم تبلغ ہذا
فی اللغۃ واما عند الفقہاء فہی التی بلغت ادنی مدۃ البلوغ وہی سبع سنین
ولم تبلغ اذا کانت بین ابوین مسلمین تحت زوج مسلم لعدم وصفہ

اى الايمان يعني بعدم بيان المراهقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفاً بالايمان لبانت من زوجها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر على وصفه ينفسخ نكاحها اقول وفيه اى في هذا الدليل انه اى عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه لا يبطل مذهب القاضي ابي زيد لانه لا يدل على نفي اصل الوجوب اى وجوب الايمان عن المراهقة العاقلة فيحتمل ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها ويسقط اداء الايمان عنها بعذر الصبي فعدم انفساخ نكاح المراهقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب اداء الايمان عليها لا لعدم اصل الوجوب عليها و الحجة لنا على القاضي ابي زيد خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبي العاقل ثم سقط الواجب بعد ثبوته بعذر الصبي دفعا للحرج اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالاداء في حال الصبي والقضاء يستلزم الحرج البين لكان الصبي الآتي بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر و اللازم وهو كون الصبي الآتي به مؤديا للواجب باطل اتفاقا اذ الكل متفقون على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافلة وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلاً ولما كان ههنا مظنة سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعني بين قوله لو كان واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبين قوله لكان الآتي مؤديا للواجب

له قوله اصل الوجوب اه اى وجوب الاداء ... ان يكون ... فقط بعذر الصبي ...
له قوله لكان الآتي اى بالصلوة والصوم من العبادات ...

اذ یجوز ان یکون اسقاط العبادات عن الصبی من قبیل سقاط الرکعتین فی
الرباعیۃ عن المسافر وظاہر ان المسافر اذا اتی بالرکعتین الاخریین فی الرباعیۃ
لایکون مؤدیا للواجب اجاب عنہ بقولہ ولیس سقوط وجوب حقوق اللّٰہ
عن الصبی رخصۃ اسقاط کسقوط وجوب الرکعتین فی الرباعیۃ عن المسافر
لعدم الاثم للصبی فی اتیان حقوق اللّٰہ تعالے بالاتفاق وفی رخصۃ الاسقاط
یکون الاثم فی الاتیان عندنا کما اذا صلے المسافر اربعا یاثم تدبرہ فانہ
دقیق وقیل اشارۃ الی ان عدم الاثم لایدل علی کونہ رخصۃ اسقاط اذ لایلزم
تاثیم فی کل ماہو رخصۃ اسقاط کالمسافر اذا ادی اربعا فانہ لایاثم باداء الرکعتین
الاخریین بل یکون مسیئا بالجمع بین النفل والفرض فی تحریمۃ واحدۃ وکذا
صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلین لایکون اثما
نعم عدم اداء الواجب لازم کلی لرخصۃ الاسقاط وہو عین المتنازع فیہ

مسئلۃ الاہلیۃ اہلیۃ الانسان للشئ صلاحیتہ لصدور ذلک
الشئ وطلبہ منہ وہی فی لسان الشرع عبارۃ عن صلاحیتہ للحکم وہی ضربان
اہلیۃ الوجوب واہلیۃ الاداء فاہلیۃ الوجوب عبارۃ عن صلاحیتہ لوجوب الحقوق
المشروعۃ لہ وعلیہ واہلیۃ الاداء عبارۃ عن صلاحیتہ لصدور الفعل منہ علی وجہ
یعتد بہ شرعا ثم اہلیۃ الاداء نوعان کاملۃ بکمال العقل والبدن وہو یکون
عند کونہ عاقلا بالغا فیلزم الاداء علیہ عند ہذہ الاہلیۃ وقاصرۃ لقصور
العقل والبدن کلیہما کالصبی الغیر العاقل او احدہما ای احد من العقل
والبدن کالصبی العاقل فان بدنہ قاصر والمعتوہ البالغ وہو البالغ الذی

لایتمیز بین النفع والضرر ویختلط فی کلامه فبعض کلامه یشبه کلام العقلاء وبعضه
یشبه کلام المجانین فعقله قاصر وان کان بدنه کاملا بالبلوغ والثابت معها
ای مع الاہلیة القاصرة صحة الاداء بحیث لو ادی الفعل صح اداءه لا وجوب
الاداء والتفصیل فی الصبی ان ما یکون مع الاہلیة القاصرة ستة لانه
اما حق الله وهو ای حق الله ثلثة حسن محض ای لا یحتمل حسنه القبح
بان سقط حسنه ویصیر قبیحا غیر مشروع بوجه وقبیح محض ای لا یحتمل قبحه
الحسن بان یسقط قبحه ویصیر حسنا مشروعا بوجه وبین بین ای متردد بین
الحسن والقبح بانه قد یحسن وقد یقبح واما حق العبد وهو ایضا ثلثة نافع
محض بحیث لا یکون فیه شائبة من الضرر وضار محض بحیث لا یکون فیه
شائبة من النفع ودائر بینهما ای بین النفع والضرر بحیث یکون نافعا
بوجه وضارا بوجه آخر والاول ای ما هو حق الله تعالی وحسن محض لا یحتمل
حسنه القبح کالایمان لا یسقط حسنه ای حسن الایمان وفیه ای
فی الایمان نفع محض للعبد لانه ای الایمان مناط سعادة الدارین من دار الدنیا
والدار الآخرة اما سعادة دار الدنیا فلان العبد یصیر بالایمان معصوم الدم ومحفوظا
عن الجزیة ومعززا بین المسلمین واما سعادة الدار الآخرة فانه یترتب علیه
الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالی واذا کان فی الایمان نفع محض
فیصح الایمان منه ای من الصبی لکون الایمان نفعا محضا لا یشوبه
ضرر واہلیة الصبی للثواب وکیف لا یصح الایمان من الصبی والفرض ان
الایمان وجد من الصبی حقیقة فکذا حکما وتخلف الوجود الحکمی عن الوجود الحقیقی

للحجر عنه بالشرع والحجر ای المنع للصبی من الایمان وعدم اعتبار ایمانه
من الشرع لم یعا جل لحسن الایمان حسنا لایحتمل ان یکون قبیحا بحال ولو کان
محجورا عنه لکان قبیحا من ذلک الوجه ولکونه نفعا محضا لایشوبه ضرر ولا
یلیق هذا المنع بالشرع فان الشارع حکیم والحکیم لایلیق به ان یحجر عما هو
مناط سعادة الدارین ولما کان یرد ههنا سوال وهو ان الایمان کیف یکون
فیه نفع محض مع انه قد یکون فیه ضرر فے احکام الدنیا کحرمان المیراث عن
مورثه الکافر والفرقة بینه وبین زوجته المجوسیة ولاشک فی انهما ضرران
حصلا له بسبب الایمان فانه لولم یؤمن لما حرم من المیراث ولا انفسخ نکاح
زوجته اجاب عنه بقوله وضرر حرمان المیراث للصبی المؤمن من مورثه الکافر
وفرقة النکاح بین الصبی المؤمن وزوجته المجوسیة لکفر المقریب ای
قریب الصبی وهو مورثه وهذا فی حرمان المیراث وکفر الزوجة ای زوجة الصبی
وهذا فی فرقة النکاح لابسبب ایمان الصبی فهما مضافان الیهما لا الیه لان الاسلام
شرع عاصما للحقوق لاقاطعا لها فحاصله منع کون الضرر فے الایمان بانا لانسلم
ان هذین الضررین الذین لحقا للصبی بعد الایمان بسبب الایمان بل لبقاء
قریبه وزوجته کافرین فانهما لولم یبقیا علے الکفر بل اسلما معه لم یحرم الصبی
من المیراث ولم ینفسخ النکاح ولو سلم لزوم ذلک للایمان بان کل واحد
من الضررین اعنی حرمان المیراث وفرقة النکاح بسبب ایمان الصبی فحکم الشئ
الموجب ثبوت ذلک الشئ صحة حکم وضع الشئ لذلک الحکم لاالحکم یلزم الشئ
من حیث انه من ثمراته تبعا لاقصدا ووضع الایمان لیس لحرمان المیراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانهما من ثمراته ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اى ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبع اى تبعا لوجوده لا قصدا اليه يعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصدا اليه وكم من شئ ثبت تبعا لا قصدا ولا يعد الضرر التبعى فيكون فى الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبى من مورثه المسلم فلم يكن لازمه محصورا فى حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر و يتساقطان فيبقى الاسلام فى نفسه نفعا محضا وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبى يصح مع ترتب العلق اى عتق القريب على قبول الهبة يعنى اذا كان قريب الصبى ذو رحم محرم من الصبى عبد الشخص فوهب هذا الشخص ذلك القريب للصبى فقبل الصبى يصح قبول الصبى ملك الهبة ويصير ذلك القريب معتقا على الصبى وعتق القريب على الصبى ضرر محض للصبى لزم الهبة وقبولها تبعا لوجودها لان الحكم الاصلى للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثانى اى ما هو حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من كل شخص فى كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وحرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبى لانه ضرر محض لا يشوبه منفعة وكذلك لا يصح من الصبى كاعتاق عبده وطلاق امرأته

۵ وقد مر بالتبع ... بوضع الايمان بالسعادة ... المخالفة مع التفتازانى ... [illegible]

وبهتة ناله والدليل عليه انه لو ارتد فے الصبی و بلغ كذلك لا يقتل و لو صحت
ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اى على عدم صحة الكفر من الصبی
الشافعی وابو يوسف آخرا فے المبسوط وهو رواية عن ابی حنيفة
لكن يصح الكفر من الصبی العاقل فی احكام الدنيا والآخرة استحسانا
عندنا ای عند ابی حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالے وفی احكام الآخرة
يصح الكفر من الصبی العاقل اتفاقا[له] بين ابی حنيفة ومحمد وبين ابی يوسف
والشافعی على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسی فے اصول الفقه
وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابی يوسف
والشافعی فی احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع الشرک
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا فی كشف البزدوی
وذكر فے اصول فخر الاسلام وشروحه والتنقيح متن التوضيح وشرحه التلويح
والتقرير شرح التحرير فے وجه صحة الكفر من الصبی العاقل فے احكام الآخرة
اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبی العاقل بل عفى عنه وجعل مومنا
لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالے وصفاته واحكامه
على ما هی عليه والجهل لا يجعل علما فی حق العباد فكيف فی حق رب الارباب
فيصح الكفر منه فی حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر ودخول الجنة
مع الكفر ممن يعتبر اداراه لعقله وصحة تركه مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يحتمل المشروعية بحال
ويتشخص فيستوی فيه البالغ والصبی فلا يسقط بعذر غير مسموع لان عذر

[له] قوله اتفاقا قال بحر العلوم قدس سره على ان الصبا عذر الذی یابی تعذیب الصبی العاقل لا قطعه سره نور الله تعالی

صبی عاقل مناظر فی التوحید وصحة الرسالة ملزم للخصم علی وجه لایبقی فی
معرفته شبهة لایسمع وہذا الوجه ذکرہ ابن امیر الحاج فی التقریر وصاحب
الکشف البزدوی وجه الاستحسان ان الصبی فی حق الردة بمنزلة البالغ انما
یحکم بردته لتحققها منه وکونها محظورة لالکونها مشروعة لانها لاتحتمل ان تکون
مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبی العاقل کالایمان ویثبت الحظر فی حقه لانها
لاتحتمل ان لاتکون محظورة فی وقت من الاوقات ولافی حق شخص من الاشخاص
واذا کان کذلک وجب الحکم بصحتها منه ولم یمتنع ثبوتها بعد الوجود حقیقة للحجر شرعا
فان البالغ محجور عن الردة کالصبی ولم یسقط حکمها بعذر الصبی لانه لایسقط بعد
البلوغ بعذر من الاعذار فکذا بعذر الصبی قال الشیخ ابو الفضل الکرمانی
انما حکمنا بردته ضرورة الحکم باسلامه لان الاسلام ممایوجد من العبد من
اختیار منه وذلک متصور الترک منه وترک الاسلام بعد وجوده هو الردة
فتباین من الصبی امرأته ای امرأة الصبی المسلمة ویحرم الصبی المیراث
من مورثه المسلم بالردة تبعا للحکم بصحتها لان ہذہ الاحکام من توابعها لا
قصد اللضرر فی حقه اذ ہو غیر جائز فلم یصح العفو عن مثل ہذا الامر العظیم الذی
لایحتمل العفو لوجه بواسطة لزوم ہذہ الاحکام کما اذا ثبت الارتداد تبعا لابویه
بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه ہذہ الاحکام حیث لایمتنع ثبوته بواسطة لزوجها
کذا فی کشف البزدوی والتقریر شرح التحریر ولما کان یرد علی ابی حنیفة
ومحمد رحمہما اللہ تعالی فی مسئلة ردة الصبی فانہما حکما بصحة ارتداد الصبی فی
حق حرمان المیراث ووقوع الفرقة لم لم یحکما بصحة الارتداد فی وجوب

قتل الصبي اجاب عنه وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده
عندهما بل قيل وحبس لانه اى القتل للمرتد ليس بمجرد الارتداد بل
قتل المرتد بالحرابة لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل في حق النساء
وكذا في حق اصحاب الاعذار كالزمنى والعميان في رواية وهو اى الصبي
ليس من اهلها اى اهل الحرابة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاؤها
كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في
الدنيا يبتني على الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند
اساءة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق
عقوبة وجزاء على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب
تاديب للرياضة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل
الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح
غير معصوم محل للتملك كالصيود وذرارى اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال
زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق الجزاء فينبغي ان لا تزول عن
الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحيوة بالموت والغناء
بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق العقوبة اليه اشار شمس الائمة
رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد
بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ و
لكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ ويجبر على الاسلام

لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي حال الصبي خلافا بين العلماء

ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون سقطة له اذ الحدود تندرء بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرءة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق الله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة في وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته اى مباشرة الصبى بها للثواب اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اى اعتياد ادائها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم على الصبى بالشروع المضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبى بالافساد بعد الشروع قضاؤها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبى بلا لزوم مضى ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة

اللزوم حتی اذا افسد ہا لایجب علیہ القضاء فکذا الصبی فی ہذا المعنی وکذلک لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامہ ای احرام الصبی اذا ارتکب محظور احرامہ کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما ہو محظور وممنوع موجب للجنایۃ جزاء ہذہ الجنایۃ لان فی الزامہ ایجاب ضرر وذلک یبتنی علی الاہلیۃ الکاملۃ بخلاف ماکان مالیا من العبادات کالزکوۃ فانہ لا یصح منہ ای من الصبی ادائہ لان فیہ ای فی ادائہ ضررا بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان مالہ فیبتنی ذلک علی الاہلیۃ الکاملۃ لا علی القاصرۃ والرابع ای ما ہو حق للعبد وہو نفع محض کقبول الہبۃ والصدقۃ فان النفع فیہ ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکہ ولو لم یقبل لم یدخل والضرر فیہ منتف تصح مباشرتہ ای مباشرۃ القسم الرابع منہ ای من الصبی لان تصحیحہ ممکن بناء علی وجود الاہلیۃ القاصرۃ اذ الاہلیۃ القاصرۃ کافیۃ لاداء ما ہو نفع محض بلا اذن ولیہ ای ولی الصبی لانہ ای القسم الرابع نفع محض والولی انما جعل ولیا لان لا یستضر بالغرامات فتخص الحاجۃ الی الاذن فیما یحتمل المضرۃ واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ کما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأتہ علی مال وقبضہ منہا بغیر اذن مولاہ یصح لان حجرہ عما فیہ ضرر او توہم ضرر لہ وہذا نفع محض فی حقہ فلا یتوقف علی اذنہ ولا یظہر الحجر فیہ ولذلک ای لصحۃ مباشرۃ ما فیہ نفع محض من الصبی بغیر اذن الولی تجب اجرۃ الصبی المحجور ای الممنوع عن التصرف غیر الماذون من الولی اذا آجر الصبی المحجور نفسہ

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبى المحجور ان يوآجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبى المحجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبى وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد تمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبى لا يكون محجورا عما تمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر ففيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اى الصبى وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل بقى الاجر نفعا محضا وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبى المحجور بلا اشتراط سلامته اذا كان الصبى المحجور من العمل حرا حتى لو هلك فى العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان اما العبد المحجور اذا آجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد فى العمل فالقيمة اى فتجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا قاتل الصبي بغير اذن وليه لا شئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد والخاء المعجمتين اي مادون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة الولي مع عدم جواز شهوده القتال اي حضور الصبي للقتال بدون الاذن اي اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام في اصوله واقره صاحب الكشف ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده امان الصبي المحجور صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل له شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف

قوله استحق الرضخ اي دون السهم من الغنيمة ١٢ منه رحمه الله

ہذا الاحتمال ابن الہمام فے التحریر حیث قال وقیل ہو قول محمدؒ و تابع ابن
امیر الحاج صاحب الکشف فی ان استحقاق الرضخ قول الکل علی الاصح
حیث قال والاصح ان ہذا جواب الکل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر
وقد انقلب نفعاً بعد الفراغ منہ فلا معنی للحجر عن الاستحقاق انتہی والخامس
ای ما ہو حق للعبد وہو ضرر محض کالطلاق ونحوہ من العتاق والصدقۃ والہبۃ
فانہا ضرر محض فے العاجل بازالۃ ملک النکاح والرقبۃ والعین من غیر نفع
یعود الیہ فلا یملکہ ای لا یملک الصبی بنفسہ الخامس ولو باذن ولیہ حتی لو
طلق الصبی امرءتہ باذن الولی بالطلاق لا یقع الطلاق کما لا یملکہ اے
الخامس علیہ ای علی الصبی غیرہ ای غیر الصبی کالولی والوصی والقاضی
لان ولایۃ الغیر علیہ نظریۃ ولیس من النظر اثبات الولایۃ فیما ہو ضرر محض فے
حقہ قال صاحب الکشف کان المراد من عدم شرعیۃ الطلاق والعتاق
فی حقہ عدمہا عند عدم الضرورۃ والحاجۃ فاما عند تحقق الحاجۃ الیہ فہو مشروع
قال شمس الائمۃ السرخسی فے اصول الفقہ زعم بعض مشائخنا رحمہم اللہ ان
ھذا الحکم غیر مشروع اصلاً فی حق الصبی حتی ان امرأتہ ای امرءۃ الصبی
لا تکون محلاً للطلاق قال وھذا ای ہذا الزعم وھم عندی فان
الطلاق یملک بملک النکاح فہو من لوازمہ فلا ینفک النکاح عن ملک
الطلاق ولا ضرر للصبی فیہ ای فے ملک الطلاق واثبات اصل الملک
وانما ھو ای الضرر فی الایقاع اے ایقاع الطلاق فانہ یبطل بہ
ملک النکاح فینبغی ان لا یصح النکاح لکن ربما تتمشا من الزوجۃ مضرات عظیمۃ

فحینئذٍ لاضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجۃ الیہ ای الی ایقاع الطلاق من جہۃ لدفع الضرر کان الایقاع صحیحا من الصبی وبہذا تبین فساد قول من یقول انا لو اثبتنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیًا عن حکمہ وہو ولایۃ الایقاع والسبب الخالی عن حکم غیر معتبر شرعًا کبیع الحر وطلاق البہیمۃ لانا لانسلم خلوہ عن حکمہ اذ الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ حتی اذا اسلمت امرأتہ وعرض عندہ الاسلام فابی فرق بینہما وکان ذلک طلاقًا فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالی واذا ارتد وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ وکان طلاقا فی قول محمدؒ واذا وجدت امرأتہ مجبوبًا فخاصمتہ فی ذلک فرق بینہما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی الکشف والتقریر وایضا فی الکشف واذا کاتب الاب او الوصی فی نصیب الصغیر من عبد مشترک بینہ وبین غیرہ واستوفی بدل الکتابۃ صار الصبی معتقًا نصیبہ حتی یضمن قیمۃ نصیب شریکہ ان کان موسرا وہذا الضمان لایجب الا باعتاق فیکفی بالاہلیۃ القاصرۃ دون جعلہ معتقا للحاجۃ الی دفع الضرر عن الشریک فعرفنا ان الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ فاما بدون الحاجۃ فلا یجعل ثابتا لان الاکتفاء بالاہلیۃ القاصرۃ لتوفیر المنفعۃ علی الصبی وہذا المعنی لایتحقق فیما ہو ضرر محض ولما کان یرد ان اقراض القاضی مال الصبی ضرر محض لانہ قطع الملک عن العین ببدل فی ذمۃ المستقرض ولا نفع فیہ فہو من القسم الخامس ولا یملک القسم الخامس علی الصبی غیر الصبی فکیف یملک القاضی الاقراض علی الصبی مع ان القاضی یملکہ علی الصبی اجاب عنہ بقولہ وانما یحل اقراض القاضی مالہ ای مال الصبی من الملی ای الغنی لانہ ای اقراض القاضی حفظ وصیانۃ

لانہ قول من یقول انا لو اثبتنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیا عن حکمہ وہو ولایۃ الایقاع والسبب الخالی عن حکمہ غیر معتبر شرعا کبیع الحر وطلاق البہیمۃ لانا لانسلم خلوہ عن حکمہ اذ الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ حتی اذا اسلمت امرأتہ وعرض علیہ الاسلام فابی فرق بینہما وکان ذلک طلاقا فی قول ابی حنیفۃ ومحمدؒ واذا ارتد ... وکان طلاقا فی قول محمدؒ واذا وجدتہ امرأتہ مجبوبا فخاصمتہ فی ذلک فرق بینہما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی التقریر [illegible]

لمال الصبي مع قدرته على الاقتضاء اي الاستيفاء من المستقرض بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم وتحصيل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضي بخلاف الاقراض من غير المل لانتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها التلف باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه انتهى قال مولانا نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخيانة في القضاء اقتضى ان لا يفتى بالاجزاء بعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصبي من المل لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من المل لان الاب يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

بقاضیخان رحمہ اللہ تعالے الاب لو اخذ مال الصغیر قرضا جاز لانہ یملک علیہ
والوصی لو اخذ مال الیتیم قرضا لا یجوز فی قول ابی حنیفۃ وقال محمد لا باس بہ
اذا کان ملیا قادرا علی الوفاء وذکر فی احکام الصغار نقلا عن المنتقی انہ لیس
للقاضی ان یستقرض مال الیتیم والغائب لنفسہ والسادس ای ما ہو حق للعبد
متردد بین النفع والضرر ویحتمل لہما کالبیع فانہ اذا کان رابحا کان نفعا واذا
کان خاسرا کان ضررا والاجارۃ فانہا اذا کانت اقل من اجر المثل تکون
نفعا فی حق المستاجر واذا کانت باکثر من اجر المثل کانت ضررا فی حق المستاجر
وغیرہا من المعاوضات التی یوخذ فیہا العوض کالنکاح والکتابۃ والشرکۃ
والاخذ بالشفعۃ والاقرار بالغصب والاستہلاک والرہن فیہا ای فی
ہذہ الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رای الولی باجازتہ
یندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لا یری المصلحۃ الا فیما لہ فیہ
نفع غالبا فالتحق بما یتمحض نفعا فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ
ای مع رای الولی لاندفاع الاحتمال المذکور ثم عند ابی حنیفۃ لما
انجبر القصور ای قصور رای الصبی بالاذن ای باذن الولی ورایہ
کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبی ہذا
القسم بغبن فاحش وہو ما لا یدخل تحت تقویم المقومین مع الاجانب
باتفاق الروایات عن ابی حنیفۃ ومع الولی فی روایۃ عنہ بخلاف روایۃ
اخری عنہ فان فیہا لا یملکہ لان الولی متہم فی الاذن لجواز ان یکون اذنہ
خداعا منہ لاخذ مالہ ولا کذلک فی الاجنبی فینفذ بیع الصبی مثلا من الاجانب

بغبن فاحش کما ینفذ بیع غیرہ من البالغین او کما ینفذ بیعہ بعد البلوغ
وان کان لا ینفذ بیع الصبی من الولی بغبن فاحش باتفاق الروایات و
ینفذ فی روایۃ وعندھما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالی لا یجوز
ہذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولی ولا من غیر الولی قال
الباقلانی وقول ابی حنیفۃ اصح لان اقرار الصبی بغیر اذن الولی صحیح وان
لم یملک ذلک بنفسہ وفیہ نظر بل الذی یظہر لی ان قولہما ای قول
ابی یوسف ومحمدؒ اظہر فلیتامل کذا فی التقریر شرح التحریر لان الاذن
انما اعتبر شرعاً لیامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنہ لم
یقع فی محلہ کذا فی بعض الشروح وقال برکت الالہ آبادی لان الاذن بالبیع
راجع الی الاذن بالبیع المتعارف وہو البیع بغیر الغبن الفاحش انتہی مسئلۃ
سفر المعصیۃ من البغی والاباق وقطع طریق ونحوہا لا یمنع الرخصۃ
المتعلقۃ بالسفر کقصر الصلوۃ الرباعیۃ وافطار الصوم عندنا ای عند اصحابنا
الحنفیۃ خلافاً للائمۃ الثلثۃ فان سفر المعصیۃ عندہم یمنع الرخصۃ۔
والدلیل لنا ای لاصحابنا الحنفیۃ علی کون سفر المعصیۃ غیر مانع
عن الرخصۃ الاطلاق ای اطلاق نصوص الرخص قال اللہ تعالی فمن
کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر وفی صحیح مسلم عن
ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ فرض اللہ تعالی الصلوۃ علی لسان نبیکم فی الحضر
اربع رکعات وفی السفر رکعتین وفی مسند احمد وصحیح ابن حبان وصحیح
ابن خزیمۃ وغیرہا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت فی المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوماً وليلة فالآية المذكورة والحديثان
المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق موجباً للرخصة
والائمة الثلثة قالوا اى الاستدلال على كون سفر المعصية مانعاً عن الرخصة
بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوماً فى حقها
كالسكر يجعل معدوماً فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
قلنا فى جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن
لا نسلم ان فى سفر المعصية جعل الرخصة سبباً للرخصة لان المعصية ليست اياه
اى السفر بل المعصية البغى والاباق وقطع الطريق والسفر منفصل عن المعصية
من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغى والآبق المقيم ويوجد
السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر والسبب
هو السفر ومجاورته غير مانعة من اعتباره شرعاً فصار سفر المعصية
كالصلوة فى الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هى خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف سبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعاً فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحاً والغرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا فى التقرير مسئلة المواخذة بالخطاء قال
الامام اللامشى الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول
عنه وقيل الخطاء فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك
التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم
كان خطأ كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله
تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
ثم قال والخطأ ان يكون عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان كذا في
كشف البزدوي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطأ هو ان يفعل فعله من غير
ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي
لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني في التلويح
ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطأ ان يقصد بالفعل غير
المحل الذي تقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد
فاصاب آدميا انتهى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي
ليس الى الادمي كذا في التقرير جائزة عقلا اى لا يابى العقل عن تجويز
المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة
فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطأ ولا يليق بجنابه تعالى والدليل لنا
اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطأ قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطأ فيه
ولو لم يكن امرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة بالخطأ غير جائزة
عقلا لكانت مستحيلة والسوال عن مستحيل نفيا باطل لان عدم وقوعه

ضروری فلا فائدة للسوال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا في الاستدلال على عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهي اي الجناية انما تتحقق بالقصد ولا قصد في الخطأ لان الخاطي غير قاصد الى الخطأ فلا جناية في الخطأ فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواخذة في الخطأ بعلة التثبت والاحتياط الواجب الذي يتأتى منه خطأ لا بنفس الخطأ ولا شك في ان ترك التثبت والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية وقصدا ولما كان الخطأ مبنيا عن عدم التثبت الذي هو جناية عد الخطأ ايضا جناية فالذنوب كالسموم فكما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ كذلك تعاطي الذنوب يفضي الى العتاب وان لم يكن عزيمة الا ان فيه اي في الخطأ شبهة العدم اي عدم الجناية والشبهة دارئة في العقوبات فلا يواخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته لا يجب الحد ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يجب القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بيان للمتلفات احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا لا ينافي عصمة المحل والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اي طلاق الخاطي بان اراد

ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحنفية كما
هو مروى عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما
هو فى الحكم والقضاء لافيما بينه وبين الله تعالى فهى امرأته كما نص عليه ابن الهمام
فى التحرير وفتح القدير واقره ابن امير الحاج فى التقرير خلافا للشافعى
رحمه الله تعالى فانه قال بعدم وقوع طلاق المخطى لان الطلاق يقع فى الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد فى الخاطى واذا لم يعتبر كلامه
فكيف يقع طلاقه كما فى النائم اذا طلق امرأته فى حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف
الحكم على وجوده حقيقة لان فى وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذا لغفلة
عن معنى اللفظ كما هى فى صورة الخطا وعدم القصد امر خفى باطن فكيف
يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ
فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعا للحرج كما
اقيم السفر مقام المشقة فى رخص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل غالبا
الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلا على القصد بخلاف النوم فان عدم
القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة فى النائم بيقين من غير
حرج فى دركه كذا فى التقرير **مسئلة الاكراه** وهو حمل الغير على
ما يرضاه من قول او فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا فى التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ بان
يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انملة
لان حرمته كحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان
ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلا فيفسد الاختيار بحمله مستندا الى اختيار
آخر لا انه يعدم به اصلا اذ حقيقة القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد
بعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي التلويح ومعنى افساده الاختيار
ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره اي غير الملجئ غيره اي غير
الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو
كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثالا لغير ما يفوت
النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه الغير الملجئ فيكون معناه
كالحمل على المكره عليه والاكراه على شيء بالحبس والضرب الذي لا يفضي الى
تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا الامر المكره عليه
يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعاقب بغيرها وهذا القسم من الاكراه يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو و
اما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم منه كاخته
واخيه لان القرابة المتأبدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه
لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

قالوا الاستحسان ... ذي رحم محرم ... ١٢ منه

والهم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس احدهم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في التنقيح والاكراه والحبس عنده اي عند الشافعي سواء انتهى وفي التلويح لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اي الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا تبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم انه لو لم يقتله حالا قتله انتهى وهو اي الاكراه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه ملجيا او غير ملجئ كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح وابن الهمام في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه في ضمن الملجئ وذكر ابن التلمساني في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اي غير الملجئ يعني الاكراه في ضمن غير الملجئ لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاکراہ یمنع التکلیف فی الملجی بعین المکرہ علیہ و بنقیضہ و یمنع فی غیرہ
ای فی غیر الملجی فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ
علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجی التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلۃ فان
اکرہ علی ترک الصلوۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ واما الصلوۃ فہو مکلف بہا
والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقا ملجیا کان او غیر ملجی لا
یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ و نقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ وکذا نقیضہ ممکن
فی نفسہ الفاعل متمکن ای قادر علی ایقاعہ و عدم ایقاعہ کیف لا یکون
متمکنا و الحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین من المکرہ
علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ وان رای
المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر فیصح التکلیف
ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علی ایقاع الفعل المکرہ علیہ و عدم
ایقاعہ قد یفترض علی المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر
فیاثم المکرہ بترک ای بترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر عالما بسقوط
حرمۃ لاباحتہ فی حقہ لقولہ تعالی الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علی المباح
عند الاکراہ فرض و قد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلی قتل مسلم ظلما
ای کالاکراہ علی قتل مسلم ظلما من غیر تقصیر موجب للقتل فیوجر المکرہ
علی الترک ای ترک قتل مسلم ظلما کعلی اجراء کلمۃ الکفر ای کما یوجر
المکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ فرض
ومباح ورخصۃ وحرام و یوجر علی الترک فی الحرام والرخصۃ و یاثم فی الفرض

والمباح وکل من الاجر والاثم انما یکون بعد کون الفاعل متمکنًا علی الفعل و
عدمہ والمراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتی قتل لم یاثم ولم یوجر و
بالرخصۃ انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجر عملاً بالعزیمۃ وبہذا یسقط الاعتراض
ای اعتراض صاحب الکشف علی کلام فخر الاسلام بانہ ان ارید بالاباحۃ انہ یجوز لہ
الفعل و لو ترکہ وصبر حتی قتل لا یاثم فہو معنی الرخصۃ وان ارید انہ لو ترکہ یاثم
فہو معنی الفرض کذا ذکر التفتازانی فی التلویح وابن امیر الحاج فی التحریر
قال المفصلون بین الاکراہ الملجیٔ وغیر الملجیٔ بان الاول مانع عن التکلیف
بخلاف الثانی فانہ لیس بمانع عن التکلیف فی الاستدلال علی ان الاکراہ
الملجیٔ مانع عن التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ بان المکرہ علیہ واجب الوقوع
من المکرہ وضدہ ممتنع وقوعہ من المکرہ لانہ مضطر فی الارتفاع احیاءً
لنفسہ والمضطر الیہ واجب وضد الواجب ممتنع والتکلیف بہما ای بالواجب
والممتنع محال کذا استدل الامام فی المحصول وہو معنی قول صاحب
المنہاج لزوال القدرۃ لان القادر علی الشیٔ ہو الذی ان شاء فعل و ان
شاء ترک قلنا فی جواب استدلال المفصلین انا لا نسلم ان المکرہ علیہ
واجب بالذات وضدہ ممتنع بالذات فان الفعل فی نفسہ ممکن والفاعل
قادر علیہ بل وجوب المکرہ علیہ وامتناع ضدہ بالشرع لقولہ تعالی ولا تلقوا
بایدیکم الی التہلکۃ او بالعقل فان العاقل من شانہ ان یختار ما ہو اخف عندہ
وہو حیوۃ نفسہ وسلامۃ عضوہ ما الایجاب فی الامتناع بالشرع
او بالعقل لا ینافی الاختیار للفاعل بل ہو ای کل واحد

من الایجاب والامتناع بالشرع او العقل مرجح لجانب الفعل والترک
لاموجب لجانب الفعل او الترک والترجیح لاینافی الاختیار حتے یمتنع التکلیف
فتامل فانه دقیق وقالت المعتزلة الذاهبون الی ان الاکراه فی غیر الملجئ یمنع
التکلیف فی عین المکره علیه دون نقیضه فی الاستدلال علی مذهبهم بان المکره
اذا اکره علی عین المامور به کالصلوة مثلاً فالاتیان به ای بالمامور به لداعی الاکراه
فان الانسان یمیل اولا الی دفع المضار الجسمانیة کالضرب والحبس فالاکراه هو الباعث
اولا الی ارادة الفعل دفعاً للمضرة وبالنظر الے هذا الباعث یفعل المکره الفعل لا
لداعی الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا یثاب علیه ای علی
اتیان هذا المامور به فلا یصح التکلیف به ای بهذا المامور فانهم یشترطون
فے المامور به ان یکون بحال یثاب علی فعله بخلاف ما اذا اتی بنقیض
المکره علیه کما اذا اکره علے ترک الصلوة فاتے بالصلوة فانه ای المکره
ابلغ فی اجابة داعی الشرع حیث صبر علے التعذیب فی سبیل الله
فیثاب علی هذا التقدیر قال برکت الاله آبادے لانه اذا اختلف فیه الداعیان
فیترک مقتضے داعی الاکراه واتی مقتضے داعے الشرع فهو ابلغ فے
الاجابة لداعے الشرع انتهے قلنا فی جواب استدلال المعتزلة
بما اورد علیهم القاضی ابوبکر الباقلانی ونقله عنه ابن التلمسانی فے شرح
المعالم بانهم اعترفوا بصحة التکلیف بضد المکره علیه وصحة التکلیف بالضد
تقتضے المقدرة علی الضد لان الله تعالے لا یکلف العبد الا بعد خلق القدرة
له عندهم والقدرة علے الشئ عندهم قدرة علے ضده ای علی

ضد ذلك الشیٔ فالقدرة علے ضد المکرہ علیہ قدرة علی ضد ضد المکرہ علیہ وضد ضد المکرہ علیہ عین المکرہ علیہ فصار المکرہ علیہ مقدورا" وکل مقدور یصح التکلیف بہ ولا یخفی علیک ان ہذا الجواب لا یدفع الاستدلال لان المعتزلة لم یذہبوا الی منع التکلیف لکون المکرہ علیہ غیر مقدور بل لعدم ترتب الثواب علی اتیانہ واشتراطہم کون المامور بہ بحال یثاب علی فعلہ فلہم ان یمنعوا کلیة قولنا کل مقدور یصح التکلیف بہ فالجواب الذی یدفع الاستدلال انا لا نسلم ان الاتیان بعین المکرہ علیہ لداعی الاکراہ لزوما فان الذین بذلوا انفسہم فے سبیل اللہ لا یقدمون علی الفعل الا لداعی الشرع وانما الاعمال بالنیات قال الغزالی فی المستصفے الآتی بالفعل مع الاکراہ کمن اکرہ علی ادا الزکوة مثلا ان اتی بہ لداعی الشرع فہو صحیح او لداعی الاکراہ فلا **مسئلة**

لا حرج فی الدین عقلا کما ہو عند المعتزلة فان العقل یحکم بانہ تعالے لاستجماعہ الاوصاف الکمالیة التی من جملتہا الرحمة الواسعة لا یوقع عبادہ فی الحرج بان یامرہم بما لا یطاق ویکلفہم بامر یشق علیہم او شرعا کما ہو عندنا فان قولہ تعالے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا یدل علیہ وھو ای الحرج کلے مشکک لہ افراد یصدق علی بعضہا بالشدة وعلی بعضہا بالضعف اذ العاجز من کل وجہ حرجہ اشد من حرج العاجز من بعض الوجوہ وتخفیف الاحکام بقدر الحرج فلہذا ای لاجل انہ لا حرج فی الدین والحرج کلی مشکک لم یجب شیٔ من الاحکام علے الصبی العاقل لضعف بنائہ وعدم کمال عقلہ وفی الایجاب علیہ حرج عظیم ولا علی المعتوہ البالغ ای لاجل

شیٔ من الاحکام علی المعتوہ البالغ لقصور العقل والعتہ آفۃ یوجب خللا
فی العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء وبعضہ
کلام المجانین وکذا سائر امورہ کذا فی کشف البزدوی وفی التحریر العتہ اختلاط
الکلام مرۃ ومرۃ وقال ابن امیر الحاج فی التقریر وہذا اختصار مجحف لتعریفہ
باختلال العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ کلام العقلاء ومرۃ کلام المجانین
وکذا سائر امورہ واحسن منہ ما قیل آفۃ ناشیۃ عن الذات توجب خللا فی
العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء وبعضہ کلام
المجانین وخرج بناشیۃ عن الذات ما یکون بالمخدرات وہذا مختار عامۃ
المتاخرین خلافا لابی زید حیث ذکر فی التقویم ان حکم العتہ حکم الصبا
الا فی حق العبادات فانا لم نسقط بہ الوجوب احتیاطاً فی وقت الخطاب
ہو البلوغ بخلاف الصبا لانہ وقت سقوط الخطاب وذکر صدر الاسلام
فی اصولہ مشیرا الی ہذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتہ غیر ملحق بالصبا
بل ہو ملحق بالمرض حتی لا یمنع وجوب العبادات ولیس کما ظنوا بل العتہ
نوع جنون فیمنع وجوب اداء الحقوق جمیعاً اذ المعتوہ لا یقف علی عواقب
الامور کصبی ظہر فیہ قلیل عقل وتحقیقہ ان نقصان العقل کما اثر فی سقوط
الخطاب عن الصبی کما اثر عدمہ فی حقہ اثر فی سقوط الخطاب بعد البلوغ
ایضاً کما اثر عدمہ فی السقوط بان صار مجنوناً لانہ لا اثر للبلوغ الا فی کمال
العقل فاذا لم یحصل الکمال بحدوث ہذہ الافۃ کان البلوغ وعدمہ
سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون کما سقط عن الصبی

في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس
في الوسع وليسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال الصبا
تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم يجب[1] قضاء
الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء۔
فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين واقل من
يومين والاكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلا في حد التكرار لا محالة
وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات
فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع
شرعا دون الصوم فانه يجب قضاؤه اذ ليس في قضائه حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم
وهو الشهر والنفاس وان كان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من
الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس
كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من
النوادر فلا يبني الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول
الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب
قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك
تعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليهما
لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

[1] على سبيل الوجوب كما في النائم ولان الاداء حرام منهي عنه فلا يكون واجبا ١٢ منه رحمه الله تعالى۔

قوله ولم يجب قضاء الصلوة اه يعني [illegible]

فی حالتی الحیض والنفاس وعدم وجوبہ فقیل یجب ونقلہ السبکی عن اکثر الفقہاء
لتحقق الاہلیۃ والسبب وہو شہود الشہر لانہ یجب علیہا القضاء بقدر
ما فاتہما فکان المانی بہ بدلا عن الفائت وقیل لایجب وذکر متاخرا انہ
الاصح عند الجمہور لانتفاء شرطہ وہو الطہارۃ وشہود الشہر فوجب عند انتفاء
العذر لا مطلقا ووجوب القضاء یتوقف علی سبب الوجوب وہو ہہنا شہود
الشہر وقد تحقق لا علی وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظہر مثلاً علی
من نام جمیع وقتہا لعدم تحقق وجوب الاداء فی حقہ ہذا بناء علی ان وجوب
القضاء بما بہ وجوب الاداء واما بناء علی انہ بسبب جدید فالظہر اذ لا یستدعی
وجوبا سابقا فلا یتوقف وجوبہ علی وجوب الاداء ویلزم علی ہذا ان لا یسمی
قضاء لعدم استدراک ما فات من الوجوب واجیب بما یلزم لو انحصر موجب التسمیۃ
فیما ذکرتم وہو ممنوع فانہ انما سمی قضاء لما فیہ من استدراک مصلحۃ ما انعقد
سبب وجوبہ ولم یجب لمانع قال ابن الہمام فی التحریر والانتفاء یعنی عدم
وجوب اداء الصوم علی الحائض والنفساء فی حالتی الحیض والنفاس قیس
وقال تلمیذہ ابن امیر الحاج فی التقریر ہو الوجہ الذی لا معدل عنہ لان
الاداء حالۃ الحیض حرام منہی عنہ فلا یکون واجبا مامورا بہ للتنافی بینہما ومن ہذا
واللہ اعلم قال السبکی الخلاف لفظی لان ترک الصوم حالۃ العذر جائز اتفاقا
والقضاء بعد زوالہ واجب اتفاقا لکن لیس کذلک بل فائدۃ بینہما کما فی
الذخائر فیما اذا قلنا یجب التعرض للاداء والقضاء فی النیۃ فان قلنا لوجوبہ
علیہا نوت القضاء والا نوت الاداء فانہ وقت توجہ الخطاب واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

ف لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمريض في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبعي وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان والتغير ان تخيل صورا لا وجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان العمى كذا في كشف البزودي وفي التقرير شرح التحرير عنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في محله على قدر المكنة اي الطاقة حتى شرع له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعداً اذا عجز عن القيام او مضطجعا اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في الخطأ مجتهدا حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد وينسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشئ في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فيشمل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان والسهو

من حيث اللغة بعيد كما ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باتحادهما لان اللغة لا تفرق بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والنسيان زوالها عنهما معًا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد وقيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا و ما لم يكن مذكورا فالنسيان اخص منه مطلقًا وقال الشيخ سراج الدين الهندي شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى تعريفه بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادى النسيان الى الاثم لكان له حرجًا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومه ناسيًا اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة الصوم والحكم الدنيوي يسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى فعل ينافيه بدون مذكر لما هو فيه دفعًا للحرج فلا يفسد به الصوم ولا يلزم منه الاثم وخفف في السفر لانه مظنة المشقة فلو شدد فيه لكان حرجًا فشرعت الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر الى ثلثة ايام ولياليها كما في صحيح مسلم من حديث شريح بن هانئ قال سألت

عائشة رضی الله عنها عن المسح على الخفين فقالت ایت علیاً فانه کان یسافر مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فاتیته فسالته فقال جعل للمقیم یوماً ولیلة وللمسافر ثلثة ایام ولیالیها ولو لم یکن شروعاً للمسافر الی ثلثة ایام بل کان شروعاً له کما للمقیم الی یوم ولیلة لکان حرجاً وثبت الرخصة ای رخصة السفر من قصر الرباعیة وقصر رمضان وغیرهما للمسافر بالشروع فی السفر قبل تحققه ای تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضی مدة السفر وهی ثلثة ایام دفعاً للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم و اصحابه فانه علیه السلام کان یترخص ویرخص المسافرین حین یخرج الی السفر کما فی الصحیحین عن انس صلیت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدینة اربعاً والعصر بذی الحلیفة رکعتین وروی ابن ابی شیبة فی مصنفه ان علیاً خرج من البصرة فصلی الظهر اربعاً ثم قال انا لو جاوزنا هذا الحین لصلینا رکعتین وروی عبد الرزاق فی مصنفه عن نافع عن ابن عمر رض انه کان یقصر الصلوة حین یخرج من شعب المدینة وان کان القیاس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحکم لا یثبت قبل تمام العلة لکن ترک القیاس بالسنة ولو اقام المسافر ای نوی الاقامة قبل المدة ای مدة السفر وهو ثلثة ایام صح کونه مقیما ولزمت علیه احکام الاقامة حتی صلی صلوة المقیم فی انصرافه ولو کانت الاقامة ونیتها فی المفازة التی لا ابنیان فیها مع ان المفازة لیست محل الاقامة لانه ای کونه مقیما دفع للسفر قبل تحققه فتحو الاقامة الاولی و دفع السفر دفع لها ای للرخصة الثابتة

بالنفرد فی کشف البزدوی لان السفر لمالم یتم علة بالسیر ثلثة ایام کان
نیة الاقامة نقضا للعارض وہو السفر لا ابتداء علة وصار کان السفر لم
یکن وکانہ لم یزل مقیما کما کان مقیما فلم یشترط محل الاقامة وبعدها
ای بعد مدة السفر یعنی بعد ثلثة ایام لا یصح کونہ مقیما الا فیما ای
فی محل یصلح کونہ مقیما فیہ من مصر او قریة فلا تصح فی المفازة لانہ
ای کونہ مقیما دفع للسفر بعد تحققہ ای تحقق السفر وکانت نیة الاقامة
ابتداء ایجاب فلا تصح فی غیر محلہ لاستحالة ایجاب الشئ فی غیر محلہ
والمفازة لیست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نیة الاقامة فیہا کذا فی التقریر وفی کشف
البزدوی واذا سار ثلاثا ثم نوی الاقامة فی غیر موضع اقامة لا تصح لان ہذا ای
نیة الاقامة علی تاویل القصد ایجاب ای اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانہ قد تم فلم
یصح فی غیر محلہ ای لم یصح الایجاب وہو الاقامة فی غیر محلہ وہو المفازة انتہی مسئلة
العبد اہل للتصرف فی المال وملک الید ای اہل لمالکیة
الید الذی ہو الحکم الاصلی للتصرف وملک العین والرقبة شرع للتوصل
الیہ ولقطع طمع الاغیار من العین اذ المالک ہو المطلق للتصرف للمالک
والحاجز للغیر عن التصرف فی مملوکہ بدون اذنہ وہذا عندنا ای
کون العبد اہلا للتصرف ومالکیة الید مذہبنا خلافا للشافعی فعندہ ہو
لیس باہل للتصرف بنفسہ ولمالکیة الید ولکنہ یستفید التصرف
والید بالاذن عن المولی فہو تصرف عن المولی بطریق النیابة کالوکیل
یتصرف للموکل ویدہ فی الاکساب ید نیابة بمنزلة ید المودع والدلیل

لہ قولہ اہل للتصرف ای لعلم ان شئ لہ سہمہ وکیف اہل ابتداء اعلم ان الرقبة فی ثمرة ملک الرقبة شرع للتعین لرسالۃ ایصال الی تعیین احد ہمال ان یہ ملک اہل استیلاء انہ ثمرات ملک الید لاہ بسبیل الملک اشتبہ والرقبة الی ان تعتق وجمیعا لاہل التغرب مرقوما قولہ وفضیۃ بالمعنی اہل الرقبۃ خلاف من بعید العبدیہ ملک الرقبۃ فصار کالوارث مع المورث ۱۲ من احمد اللہ غفرلہ

لنا انهما اى اہلیۃ التصرف واہلیۃ ملک الید انما یکون بالاہلیۃ للتکلم
اے کون الانسان اہلا لان یتکلم لان التصرف کلام معتبر جعل سببا لحکم
کالقول بالایجاب والقبول والاقاریر واعتبار الکلام بصدوره عن الاہل
والذمۃ اے کون الانسان اہلا للذمۃ وہی کون الانسان صالحا لان
یخاطب بالاحکام والاولی اے اہلیۃ التکلم بالعقل فان العقل اذا کان
سالما عن الآفۃ یکون صاحبہ صالحا لان یتکلم بشئ ویفعل بمقتضاه ویقصد
بہ الایجاب علی نفسہ وعلی الغیر وھو اے العقل لا یختل بالرق ولذا اے
لعدم اختلال العقل بالرق کانت روایتہ اے روایۃ العبد ملزمۃ
العمل للخلق وقبلت اخباراتہ فی الدیانات نحو الہدایا وطہارۃ الماء ونجاستہا
وشہادتہ فی ہلال رمضان فلو کان فی عقلہ اختلال کیف تکون روایتہ ملزمۃ
العمل للخلق وکیف تقبل اخباراتہ فی الدیانات وشہادتہ فی ہلال رمضان
والثانیۃ اے اہلیۃ الذمۃ باہلیۃ الایجاب علیہ اے علی العبد والاستیجاب
لہ اے للعبد ولتحققہما اے لتحقق اہلیۃ الایجاب واہلیۃ الاستیجاب فی
العبد خوطب العبد بحقوقہ تعالی کالصلوۃ والصوم ونحوہما وصح اقرارہ
اى اقرار العبد بالحدود والقصاص یعنے اذا اقر العبد بشئ یوجب
الحد یصح اقراره ویجری الحد علیہ واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص یصح
اقراره ویقتص منہ ویصح اقرار العبد بالدین حتے یواخذ بہ بعد العتق
ولم یصح ان یتصرف المولی فی ذمۃ العبد بان یشتری شیئا علی ان الثمن
فی ذمۃ العبد کما لا یصح التصرف فی ذمۃ الاجنبی بان یشتری احد شیئا

على ان الثمن في ذمة الاجنبي لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى يصح تصرف المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يسترد من المودع مالا اودعه العبد عنده ماذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير وصحة اقرار المولى على العبد بدين لملك مالية العبد لا لملك ذمة العبد بدليل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحة باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو كاقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه بالحقيقة فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على الاجنبي لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يؤاخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم تكن الدين واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا الدين بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف

اليه مالية الرقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا كذا فى كشف البزدوى ولما كان
يرد ان العبد منع عن التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما
الحجر اى المنع للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى فى
رقبة العبد لان الدين اذا وجب فى الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاءً
ومالية الرقبة والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا
اذن فقد رضى بسقوط حقه كذا فى التقرير وفى بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة هالكة فى الدين اذا وجب فى ذمته فلا يقدر المولى
على الاستخدام فيتضرر المولى به انتهى فاذنه اى فاذن المولى للعبد
فك الحجر الثابت بالرق اى ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حكمًا واثبات اليد له فى كسبه لا اثبات الاهلية
اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان فى نفسه اهلاً للتصرف و
امتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع للمانع
لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا فى الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف فى المال
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اى للملك اذ الشئ يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات وسبب
عنه اى عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف فى ملك
الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد
اهلا للملك الذى هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للتصرف فلا محالة اذا

كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك وقيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
سبباً للملك ومسبباً عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشئ
يستلزم وجود سببه ومسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك باطل
اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال اصلاً وكل
ما في يده فهو ملك لسيده فكذا الملزوم فثبت ان العبد ليس باهل للتصرف
واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اي لاستحقاق اليد
والملكية لان اليد اي ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضاً على
شئ بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
وقد انتفيا وقد عدم الامران اعني ملك الرقبة والتصرف في حق العبد و
اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى
بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى
شيئا كان متملكا لذلك الشئ والملك يثبت للمولى بلا خلاف والتملك يقع
له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التمليك ايضا للمولى
ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لا نعقل من
قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام
موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم
التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى
الحكم لا محالة كذا في كشف البزودي قلنا في جواب استدلال الشافعية
بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية

الملك بهذا الاقتضاء موجود في العبد والتخلف اي تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف في العبد لمانع يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف لعدم مقتض يقتضي اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملازمة
بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند
ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضا لا نسلم الملازمة
بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة
عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب
للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية
الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركت الاله آبادي
قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد
الاسباب جواب عن قوله ومسبب عنه ووافقه شراح آخرون لكن
يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب
لاهلية التصرف انتهى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم يكن
اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد المثبتة لقوله لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة
والتصرف بانا لا نسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف
لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر المضاف اعني
لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى وفي التحرير والتقرير
وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك

قوله وان تخلف المانع اه حاصله ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا ١٢ منه رحمه الله تعالى

قوله ويجوز تعدد الاسباب اه اي لا نسلم ان ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة لجواز تعدد الاسباب ١٢ منه

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم
ملكها اى الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف انتهى
ما في التقرير وذكر التفتازاني في التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى
من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه
وعدم اهلية للوسيلة لا يوجب عدم اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة
وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف ومالكية اليد خلافا للشافعي **لو اذن**
له اى للعبد المولى في نوع من التجارة **كان له** اى للعبد التصرف
مطلقا اى في انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع
من التصرف باهلية فلغى التقييد اعنى لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت
حقه في الخدمة وفي براءة رقبته عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد
الماذون المديون اذ الاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف
قد كان في العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى في نوع
من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن
التصرف جاز له التصرف في كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى
بنوع واحد لغو لا اثر له وقال زفر والشافعي لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب
اذن المولى له في نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه
ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص لان تصرفه لما كان بطريق
النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة

لو اذن المولى لعبده في نوع كان له التصرف مطلقا عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهليته فلغى التقييد بنوع وقال زفر والشافعي يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه ويتوقف ما وراءه منه رحمه الله تعالى

لایتحقق بدون اذن الاصیل فثبتت ید کہ ای ید العبد الماذون علی کسبہ
اے علی ما حصل من کسب العبد عند علمائنا الثلثۃ لانہ یتصرف لنفسہ بطریق
الاصالۃ عندنا کالمکاتب فانہ یملک مکاسبہ ق الفرق بین الماذون
والمکاتب ان المولے انما یملک حجرہ اے حجر العبد الماذون دون
حجر العبد المکاتب بعد الکتابۃ لان فک حجرہ ای حجر العبد الماذون عن التصرف
بالاذن بلا عوض فلا یکون لازما فیکون فک حجرہ کالھبۃ یصح
الرجوع عن فک حجرہ کما یصح الرجوع عن الھبۃ وانما لا یصح الرجوع عن الھبۃ
فی بعض الصور لحقیقۃ المعاوضۃ او شبہتہا کما فی الزوجیۃ والقرابۃ او عدم
المحل کما فی الھلاک او انتفاء المتعاقدین کما فی موت احدہما او اختلاط
الموہوب بغیرہ کما فی الزیادۃ بخلاف الکتابۃ فانہا بعوض فتکون لازمۃ
فھو اے الکتابۃ وتذکیر الضمیر لکون الکتابۃ مصدراً ویجوز فی المصدر التذکیر
والتانیث کالبیع اے لا یصح الرجوع عن الکتابۃ وفسخہا کما لا یصح الرجوع
عن البیع واقالتہ بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا فی ثبوت الملک للمولے
طریقین احدہما ان ملک الید بالتصرف یقع للعبد وملک الرقبۃ للمولے ابتداء والعبد
مع ہذا عامل لنفسہ لان عمل الانسان متی دار بین ان یقع لہ وبین ان یقع لغیرہ
کان واقعا لہ کالمکاتب لما کان کسبہ للسید من وجہ لم یجعل نائبا عن المولے
بل ہو عامل لنفسہ فکذا ہنا والثانی ان ملک الرقبۃ لا یقع للمولے حکما للتصرف
لانہ ینعقد للعبد فیکون حکمہ لہ لانہ نتیجۃ تصرفہ الا انہ لم یبق اہلا للملک تعذر الایقاع
لہ فاستحقہ المولے لا بالتصرف ولکن بطریق الخلافۃ عن العبد لان المولی

اقرب الناس الی العبد بقیام ملک فی الرقبۃ ولهذا قال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ
دین العبد المستغرق لما لہ یمنع ملک المولی فی کسبہ لان المولی انما
تیلقی الملک من جہۃ العبد کالوارث مع المورث فثبت ان المولی یملک اکسابہ
بسبب ملکہ فی رقبتہ لا لتصرف العبد کذا فی کشف البزدوی ومختار فخر
الاسلام فی اصولہ وصدر الشریعۃ فی التنقیح والتوضیح وابن الہمام فی
التحریر ہو الطریق الثانی مسئلۃ الموت فقیل ہو صفۃ وجودیۃ
خلقت ضد للحیوۃ لقولہ تعالی خلق الموت والحیوۃ ولهذا قیل تفسیر الموت
بزوال الحیوۃ تفسیر بلازمہ لانہ لما کان ضد الحیوۃ یلزم من وجودہ زوال
الحیوۃ وہذا عند اہل السنۃ کما فی کشف البزدوی وفی التقریر عزی الی
اہل السنۃ وقیل ہو عدم الحیوۃ عما من شانہ الحیوۃ ومعنی الخلق فی الآیۃ
التقدیر ثم ہو لیس بعدم محض ولا فناء صرف وانما ہو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقتہ وتبدل حال وانتقال من دار الی دار وہو ہادم لاساس
التکلیف ومناف لاہلیۃ احکام الدین مما فیہ تکلیف ووجہ کون الموت
مسقطاً للتکلیف فی الدنیا ان الغرض من التکلیف بالنسبۃ الی المکلف
ہو اتیان المکلف بہ عن اختیار وبالموت تحقق العجز اللازم الذی لا یرجی
زوالہ ولا عجز فوقہ اذ العجز بہ عجز خالص لیست فیہ جہۃ القدرۃ بوجہ والعجز
ینافی الاختیار ففات الغرض ولفوات الغرض وہو الاتیان عن اختیار
قلنا ان الزکوۃ یسقط عن المیت فی حکم الدنیا حتی لا یجب اداءہا من الترکۃ
خلافاً للشافعی رحمہ اللہ تعالی بناء علی ان الفعل ہو المقصود فی حقوق اللہ

قولہ والموت الخ ای الموت عدم الحیوۃ ... [illegible]

عندنا وقد فات وعنده المال ہو المقصود دون الفعل حتے لو ظفر المصدق
علے الزکوۃ کان له ان یاخذ مقدار الزکوۃ وسقط الزکوۃ عنده کما فی دین العباد
وعندنا لیس له ولایۃ الاخذ ولا یسقط به الزکوۃ ومثل حکم الزکوۃ حکم سائر
العبادات کالصلوۃ والصوم والحج وغیرہا فی السقوط ویبقی علیه الاثم بسبب
تقصیرہ فی فعله حال حیوتہ فان الاثم من احکام الآخرۃ والمیت ملحق بالاحیاء
فی احکام الآخرۃ وما شرع علی المیت اما لحاجۃ نفسه او لحاجۃ غیرہ والقسم
الثانی اعنی ما شرع علی المیت لحاجۃ غیرہ اما ان یکون حقا متعلقا بعین
او لا یکون حقا متعلقا بعین بل کان متعلقا بالذمۃ فلا یبقے علے ذمۃ المیت
الا ما کان متعلقا بعین ولا یکون دینا فانه یبقے ببقاء تلک
العین کالودائع والغصوب فانهما متعلقان بعین الشئ المودع والمغصوب
فللمودع والمغصوب منه ان یاخذ الودیعۃ والشئ المغصوب من ورثۃ المودع
والغاصب کما یاخذ انهما منهما فی حال حیوتہما اذ المقصود فی حقوق العباد
ہو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجہم بالاموال واذا کان کذلک
بقی حق العبد فی العین بعد فوت من کانت العین فی یدہ لحصول
المقصود وان فات الفعل منه وما کان متعلقا بالذمۃ فلا یخلو من ان یکون
وجوبه بطریق الصلۃ کالنفقۃ او لم یکن وجوبه بطریق الصلۃ کالدیون الواجبۃ
بالمعاوضۃ فما کان وجوبه بطریق الصلۃ حکمه السقوط الا ان یوصی به فیبقی
من الثلث ما کان لا بطریق الصلۃ لم یبق بمجرد الذمۃ لضعف الذمۃ بالموت
فوق ضعفها بالرق فان الرق یرجے زواله بالاعتاق غالبا لانه مندوب

الیہ والموت لایرجی زوالہ عادۃ وان احتمل ذلک لطریق الکرامۃ والمعجزۃ
کما کان فی زمان عیسیٰ وعزیر علیہما السلام لطریق المعجزۃ فلما لم یحتمل
ذمۃ العبد الدین بدون انضمام مالیۃ الرقبۃ والکسب الیہا لضعفہا لا
تحملہ ذمۃ المیت بالطریق الاولیٰ بل انما یبقی اذا قویت ذمتہ بمال ترکہ
وہو المراد من قولہ او بمال تر کہ او کفیل بہ قبل الموت لان المال
محل الاستیفاء الذی ہو المقصود من الوجوب وذمۃ الکفیل تقوی
ذمۃ المیت لان الکفالۃ ضم ذمۃ فی المطالبۃ کالدیون فالدائن
یاخذ الدیون من مال ترکہ او یطالب الکفیل بہا والوصایا فالموصی لہ
یاخذ الوصیۃ من ثلث مال ترکہ والتجہیز فیجہز للمیت من مال ترکہ و
لکن التجہیز یقدم علی الدیون والوصایا بالاجماع واذا کان بقاء
ہذا القسم مشروطاً بانضمام مالٍ او کفیل قبل الموت الی الذمۃ فلا تصح
الکفالۃ بما علیہ ای علی المیت من الدین بعد الموت اذا مات مفلساً
بدون الکفیل قبل الموت عند ابی حنیفۃ لانہا ای الکفالۃ عبارۃ عن
ضم الذمۃ ای ذمۃ الکفیل الی الذمۃ ای ذمۃ الاصیل فی المطالبۃ
بما علی الاصیل کما ہو الاصح علی ما فی الہدایۃ لا فی اصل الدین کما
قیل وعزی الی الشافعی بدلیل بقاء الدین بعد الکفالۃ علی الاصیل
کما کان قبلہا ولا مطالبۃ ہہنا لاستحالۃ مطالبۃ المیت الذی ہو الاصیل
بالدین وعدم جواز مطالبۃ غیرہ اذا لم یبق مال لیؤمر الوارث او الوصی
بالاداء منہ ولا کفیل لیطالب بہ کذا فی کشف البزدوی فلا ضم فی

المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
تصح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا وبه اي بمذهب
صاحبيه قالت الائمة الثلثة يعني مالك والشافعي واحمد بل عزاه ابن قدامة
الى اكثر اهل العلم كذا ذكره ابن امير الحاج في التقرير لحديث جابر كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت
فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابوداؤد والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
لم يشرع مبطلا للحقوق الواجبة عليه ولا مبرءا عنها فلا يبطل الدين الواجب
على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اخلف كفيلا به ثم كفل به
انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلا لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل
والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بئرا في الطريق
فتلف فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان عليه فلان يبقى عليه الدين
الواجب في حيوته اولى فثبت ان الدين باق في الذمة بعد الموت
وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي كذا في كشف
البزودي ولانا اي لعدم كون الموت مبرءا يطالب الميت
به اي بما عليه من الدين في الاخرة اجماعا ولعدم كون الموت
مبرءا يصح التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت باداء الدين

۱۵ قوله لحديث جابر الخ روي عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابوداؤد كذا في المشكوة ۱۲ منه

حل اخذه للدائن ولو برءت ذمة الميت من الدين بالموت لم يحل
اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو یوسف ومحمد رحمهما الله انه
ای قول ابی قتادة هما علیّ فی حدیث جابرؓ یحتمل العدة ای الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
فی وقت حیوة ذلک المیت قال عبد العزیز البخاری فی کشف البزدوی
واستدلالهم بالحدیث لیس بصحیح اذ لیس فی الحدیث انه لم یکن هناک مال
ویحتمل انه قد کان وعرفه رسول الله صلی الله علیه وسلم ولیس فیه ایضا ان
هذه کفالة صحیحة مبتدءة علی وجه تبتنی علیه احکام الکفالة من توجه المطالبة و
الملازمة والحبس والجبر علی القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهی اقرب
الوجوه لان الکفالة لا تصح للغائب عند الاکثر ولا یصح للمجهول بلا خلاف وکان
النبی صلی الله علیه وسلم کان لا یصلی ما لم یتبین له وجه القضاء وبالعدة تبین
له الوجه بناء علی ظاهر الحال فی الوفاء لرسول الله صلی الله علیه وسلم
کما تبین بالمال لان الظاهر هو امکان القضاء قبل الهلاک کذا فی الاسرار
للقاضی ابی زید وقال ابن الهمام فی التحریر والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الکفالة للمجهول انتهی وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر و
الظاهر ان صاحب الدین کان مجهولا والا لذکر قلت وهو مشکل بما فی لفظ
جابر للحاکم وقال صحیح الاسناد فجعل رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول
هما علیک وفی مالک والمیت منهما بریء فقال نعم فصلی علیه وعلی هذا
فیحمل علی ان ابا قتادة علم صاحب الدنانیر حین کفلها واجاب فی المبسوط

وغيره بان هما على تحمل كلام من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سواء وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملهما ابو قتادة فاتيناه فقال
الديناران علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم
وبرئ منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وايضا ينفي كونه
عدة واقرار الكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة
انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف فانه لا يشترط
قبول المكفول له في المجلس ومن ثمه افتى به بعض المشائخ انتهى ولعل
قوله فيه ما فيه[1] اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال واورد
المصنف في الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما ينافي العدة
ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد على ما اشكل بلفظ
جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا افهمه رافعا لاحتمال الاقرار
وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ رواية ابن حبان انا
اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد
كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن من المديون

[1] قوله وفيه ما فيه اه منه اي ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة رض انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلعم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف ۱۲ منه

في الآخرة باعتبار الاثم اي اثم المديون وراجعة اليه لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر بال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منه اذا سرق المغصوب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن لا لبقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط في حقه وان كان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اي سقوط الدين عن المديون بالموت لضرورة فوت المحل وهو المديون الحي لا لوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من جهة المديون فتصح الكفالة واداء المتبرع تلافي جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصر المديون مؤديا بل يبرء كما لو ابرء رب الدين عنه هذا ما جمعناه من الاسرار للقاضي ابي زيد وكشف البزدوي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الهمام وتقرير ابن امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام۔

تمّ

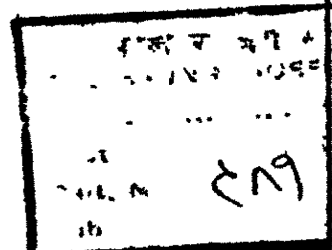
خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوة والسلام على رسوله المختار وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار وبعد فان هذا الشرح الذي الفه الفاضل الاجل والعلام الافضل المولوي بشير الدين القنوجي رحمه الله وسماه كشف المبهم مما في المسلم وهو متن متين في علم الاصول وكاف وشاف للطلبة والعلماء الفحول فانه قد طبع فيما قبل مملوا بالاغلاط ولم يبال احد الى تصحيحه ولم يقصد فرد الى تنقيحه فشمرت عن ساق الجد لطبعه ولم آل جهدا في التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى يروق النواظر ويسر الخواطر ومع ذلك ان يطلع احد على الخطاء فالمسئول منه العفو والعطاء والمرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا

خادم العلماء

محمد عبد الاحد غفر له الصمد



الجبری شرح ہیئۃ المعطے
ہیئۃ المعطے محشی اسدی
ایضاً عینی
صغیری شرح ہیئۃ المعطے
عینی شرح کنز کامل
عینی شرح ہدایہ لکھنو
فتح القدیر لکھنؤ
مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق
جامع صغیر مصطفائی
ذخیرۃ العقبیٰ حاشیہ شرح وقایہ
شرح وقایہ مع چلپی
جامع الرموز
نصب الرایہ فی تخریج احادیث
الہدایہ للزیلعی لکھنؤ
ایضاً لابن حجر عسقلانی
فوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ
غنیۃ الطالبین عربی مع
ترجمہ مصنفہ شیخ عبد القادر جیلانی
ہدایہ مع شرح فارسی ۔
اصول الشاشی محشی مجتبائی
ایضاً کاغذ گندہ حقانی
ایضاً کاغذ ولایتی
فصول الحواشی شرح اصول الشاشی
حسامی
ایضاً شرح حسامی
حاشیۃ التحقیق شرح حسامی

نور الانوار مصطفائی
توضیح تلویح کلاں
مسلم الثبوت محشی
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم
کشف المبہم ما فی المسلم مجتبائی
سراجی محشی نظامی
شریفیہ مصطفائی
فتاوی میراث فارسی
کنز الفرائض ترجمہ اردو سراجی
و شریفیہ حامل المتن ۔
شرح عقائد نسفی مع حواشی
جدیدہ عربی
حاشیہ خیالی بر شرح عقائد
ایضاً لکھنؤ
شرح مواقف کامل
ایضاً خرد ۔
حاشیہ شرح مواقف
حاشیہ میر زاہد امور عامہ برشرح مواقف
حاشیہ میر زاہد
عبد الحکیم بر خیالی
عقائد الاسلام اردو از
مولوی عبد الحق صاحب مصنف
تفسیر حقانی دہلی ۔
مقامات حریری مع ترجمہ فارسی
سبع الاشعار عربی
حکایات الصالحین عربی

سفینۃ الطالبین چھوٹی جیبی تقطیع
سلیس محاسن عربی زبان انگریز
دیوان متنبی
نفحۃ الیمن
منتخب نفحۃ الیمن
تسہیل الحماسہ شرح دیوان
حماسہ بزبان اردو مطبوعہ مطبع
مجتبائی دہلی یہ شرح حامل المتن
دیوان حماسہ کی ہے اصل شعر بخط
نسخ جلی ہیں اور اسکے نیچے حل لغات
و تحقیق محاورات عربی نہایت تمیز
کیا گیا ہے اور اس کے بعد
اسی شعر کا ترجمہ آسان اردو
مطلب خیز اردو میں لکھا ہے گویا
ہر شعر کی دو شرح ہیں ایک
عربی دوسری اردو ۔
شرح سبعہ معلقہ
حمدی مع ترجمہ فارسی
مجموعہ منطق نظامی
شرح ایساغوجی مع متن
ایساغوجی ۔
تحفہ شاہجہانی نظامی
معیار المیزان
قال اقول
مجموعہ ست ضروریہ یعنی ملا حسن
ایضاً کلاں کاغذ گندہ

مجموعہ شرح سلم قاضی مبارک
شرح سلم ملا مبین
مرقات محشی مجتبائی
میبذی کلاں محشی مع حواشی
مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی
ایضاً خورد کشوری
شرح اشارات کشوری
شمس بازغہ مصطفائی
صدرا علوی
حاشیہ صدرا از مولوی لطف اللہ صاحب
شرح ہدایۃ الحکمۃ
جواہر غالیہ
ہدیہ سعیدیہ
مجموعہ میر زاہد ملا جلال
بحر العلوم بر میر زاہد ملا جلال
قطبی محشی مع حواشی جدیدہ
نہایت صحیح مجتبائی ۔
شرح سلم مولانا بحر العلوم
یہ کتاب آج تک طبع نہیں
ہوئی مگر یہ کتاب نہایت
مستند اور معتبر ہے مطبع نے
بہم پہونچا کر چھاپنا شروع
کیا ہے ۔
میر قطبی
حاشیہ عبد الحکیم بر قطبی میر قطبی
شرح تہذیب عربی علوی